ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ

ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК

В ЧЕСТЬ 60-ЛЕТИЯ

ПРОФЕССОРА

ИГОРЯ СЕРГЕЕВИЧА

ЧИЧУРОВА



KANΙΣΚΙΟΝ

Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова

Ответственные редакторы:
М.В. Грацианский, П.В. Кузенков

Москва
ПСТГУ
2006

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
К 29

К 29 KANIΣKION. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. — 408 с.

ISBN 5–7429–0248—4

© ПСТГУ, 2006

ПОСВЯЩЕНИЕ

Предлагаемый вниманию досточтимых читателей сборник посвящен 60-летию выдающегося ученого-византиниста, любимого учителя, доброго коллеги и друга, одного из ведущих профессоров Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета - Игоря Сергеевича Чичурова. Его имя хорошо известно не только в России, но и за рубежом историкам и филологам, палеографам и литургистам, византологам и славистам, канонистам и агиографам. В Российской Академии наук и в Московском государственном университете, в Российском православном университете им. св.Иоанна Богослова и в Церковно-научном центре <Православная энциклопедия>, в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном Университете и других светских и духовных учебных заведениях Игоря Сергеевича знают как активного участника трудов по развитию византинистики и возрождению православной науки, православного образования и культуры. Игорь Сергеевич, несмотря на трудности длительного периода гонений на веру, впитал в себя лучшие традиции русской академической науки, прославленной многими замечательными именами, и передал их целой плеяде своих учеников, благодарных ему за сердечную теплоту и драгоценное научное преемство. Его творческая инициатива и личное обаяние, истинная любовь к науке, ученикам и сотрудникам является движущей силой в становлении православной научной школы и приносит зримые плоды. Ректорат, коллеги, преподаватели и студенты Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, авторы настоящего сборника, воспитанные юбиляром либо имевшие счастье работать под его руководством, от всего сердца поздравляют Игоря Сергеевича с 60-летием, благодарят за понесенные труды и желают дорогому другу, наставнику и учителю благодатной помощи Божией, доброго здоровья и творческих успехов в дальнейшем служении Церкви Христовой, Отечеству, православной науке и образованию.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Максимович К.А. Происхождение этнонима *Русь* в свете исторической лингвистики и древнейших письменных источников. 14
Грацианский М.В. Миссионерские предприятия 40-х годов VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана. 57
Виноградов А.Ю. Очерк истории аланского христианства в X–XII вв. 102
Кузенков П.В. «Хронография» Георгия Синкелла – Феофана Исповедника: хронологический аспект. 156
Курышева М.А. Формуляр греческих актов южноитальянского происхождения. 169
Войтенко А.А. Императорские родственники в египетских пустынях: Жития апы Кира и блаженной Иларии. 178
Чернышева М.И. Человек в древнерусских и христианско-византийских памятниках письменности. Части тела. Очерк *жила*. 193
Крюков А.М. Античные реминисценции в контексте гомилий Михаила Хониата 205
Попов И.Н. Император Аркадий и Иоанн Златоуст: Инверсия схемы христианской истории в византийских хрониках. 218

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Кузенков П.В. «Великого книжника антиохийского возглашение о календах, нонах и идах»: трактат о римских древностях в древнеславянской кормчей. ..240
Лосева О.В. Молитва над болящим в составе требника РНБ Q.п.I.24 XIV в. 280
Желтов Михаил, диак. Анафора ап. Фомы из Евхология Белого монастыря 304
Новиков Н.Е. Константин Багрянородный, «О церемониях», кн. II, гл. 15. 318

РЕЦЕНЗИИ

Иванов С.А. Византийское миссионерство.
Можно ли сделать из варвара христианина?
— М.: Языки славянской культуры, 2003.
1. Рецензия *А.Ю. Виноградова.* 364
2. Рецензия *М.В. Грацианского.* 371

INHALTSVERZEICHNIS

Abteilung: Forschungen

Maksimovič K. Der Ursprung des Volksnamens *Rus'* im Lichte der historischen Linguistik und der ältesten schriftlichen Quellen. 14
Grazianskij M. Die Missionsunternehmen der 40-er Jahre des 6. Jhrs. im Rahmen der Kirchenpolitik Kaiser Justinians. 57
Winogradov A. Abriß der Geschichte des alanischen Christentums in den 10-12. Jahrhunderten 102
Kusenkov P. Die «Chronographie» von Georgios Synkellos – Theophanes Confessor. Der chronologische Aspekt 156
Kuryscheva M. Das griechische Aktenformular süditalienischer Herkunft 169
Woitenko A. Kaiserliche Verwandten in ägyptischen Wüsten: die Viten von Apa Kyros und der seligen Hilaria 178
Černyscheva M. Der Mensch in altrussischen und byzantinischen Schriftdenkmälern. Die Körperteile: Ader. 193
Krjukov A. Antike Reminiszenzen in den Homilien von Michael Choniates. 205
Popov I. Kaiser Arkadios und Johannes Chrysostomos: ein verkehrtes Schema der christlichen Geschichte in den byzantinischen Choniken 218

Abteilung: Übersetzungen und Publikationen

Kusenkov P. «Des großen Literaten von Antiochien Anrufung über Kalender, Nonen und Iden»: ein Traktat über römische Antiquitäten aus der altslawischen Kormčaja. 240
Loseva O. Das Gebet über den Kranken im Gebetsbuch der Russischen Nationalbibliothek Q.п.I.24 aus dem 14. Jhdt 280
Sheltov M. Die Anaphora des Apostels Thomas aus dem Weißen Kloster 304

Nowikov N. Konstantinos Porphyrogennetos "De cerimoniis", liber II, cap. XV. Russische Übersetzung mit Kommentar.....318

Abteilung: Rezensionen

Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из "варвара" христианина? (Iwanov S.A. Byzantinische Missionierung. Kann man aus einem „Barbaren" einen Christen machen?). Moskau, Языки славянской культуры 2003. 372 S. [ISBN: 5–94457–114–4].
1. Rezension von *Winogradov A.* 364
2. Rezension von *Grazianskij M.*.....371

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.

АЕ — Археографический ежегодник. М.
ВВ — Византийский Временник. М.
ЗООИД — Записки Имп. Одесского общества истории и древностей. Одесса.
ПДП — Памятники древней письменности. СПб.
ППС — Православный Палестинский сборник. СПб.; М.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб./Л.; М.
ACO — Acta Conciliorum Oecumenicorum.
BHG — Bibliotheca Hagiographica Graeca.
BNA — Bibliotheca Nubica et Aethiopica.
BZ — Byzantinische Zeitschrift.
CPG — Clavis Patrum Graecorum.
CSCO SA — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici. Louvain.
CSCO SS — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Louvain.
DHGE — Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques. Paris.
EI — Encyclopedia of Islam.
LexMA — Lexicon des Mittelalters. München; Zürich.
LQF — Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen.
MGH AA — Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi.
OC — Oriens Christianus.
OCA — Orientalia Christiana Analecta. Roma.
OCP — Orientalia Christiana Periodica. Roma.
ODB — Oxford Dictionary of Byzantium. Washington; New York; Oxford, 1991. 3 vols.
PG — Patrologiae cursus completus, Series Graeca / Par J.-P. Migne. Paris.

PL — Patrologiae cursus completus, Series Latina / Par J.-P. Migne. Paris.

PO — Patrologia Orientalis. Paris.

SKCO — Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients.

TRE — Theologische Realenzyklopädie. Berlin; New-York.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭТНОНИМА *РУСЬ* В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИНГВИСТИКИ И ДРЕВНЕЙШИХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ*

К.А. Максимович, к.ф.н. (ИРЯ РАН, ПСТГУ)

I

Происхождение названия *Русь* относится к числу тех крупных научных проблем, решение которых невозможно найти в рамках одной отдельно взятой научной дисциплины. Как писал известный германист К.-О. Фальк, «проблема этимологического объяснения этого имени является, несомненно, одной из труднейших и одновременно важнейших в русской исторической и лингвистической науке»[1]. Научная литература, посвященная лексической группе *Русь/* Ῥῶς/*Россия*, чрезвычайно обширна. Мы не ставили своей задачей дать ее полный и всесторонний анализ[2]. Свою главную цель мы видели лишь в том, чтобы проанализировать доказательную силу аргументов, приводимых в обоснова-

---

* Работа дважды обсуждалась на ученых собраниях - в Институте всеобщей истории РАН и на расширенном заседании редколлегии журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» (гл. ред. Е.Л. Конявская). Автор считает своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность коллегам, принявшим активное и плодотворное участие в обсуждении статьи - А.А. Гиппиусу, А.А. Горскому, М.В. Грацианскому, И.Г. Добродомову, Т.М. Калининой, И.Г. Коноваловой, Е.Л. Конявской, П.В. Кузенкову, А.В. Кузьмину, В.А. Кучкину, П.В. Лукину, А.В. Назаренко, В.Я. Петрухину и П.С. Стефановичу. Автор также благодарен сотрудникам отдела «Этимологического словаря славянских языков. Праславянский лексический фонд» (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН) за предоставленный доступ к материалам словарной Картотеки.

[1] *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen zum Namen Rusĭ // Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979. Uppsala, 1981. P. 147.

[2] Основные работы о происхождении Руси неоднократно переиздавались в виде объемистых тематических сборников — можно указать, например, следующие издания: Славяне и Русь: проблемы и идеи. М., 1999; Русский народ: терминология, исследования, анализ. Жуковский; Москва, 2001.

ние той или иной этимологии термина *Русь*. При этом вопросы, выходящие за рамки источниковедческой и лингвистической проблематики, имели для нас подчиненное значение.

Появление в Средиземноморье в IX в. воинственного народа привлекло пристальное внимание Константинопольского двора и византийской культурной элиты не только потому, что этот народ, называвший себя *русью*, разорял земли империи. Важным обстоятельством послужил также приход *руси* с севера — это дало византийцам не только формальное (по созвучию), но и содержательное основание отождествить народ *русь* с библейским правителем *Рош*, который упоминается в пророчестве Иезекииля: «так говорит Господь Бог: вот Я — на тебя, Гог, князь Роша, Мешеха и Фувала! И поверну тебя и поведу тебя, и *выведу тебя от краев севера* и приведу тебя на горы Израилевы» (Иезек. 39:1–2)[3].

В науке было много попыток установить этимологию имени *Русь*. Однако как наиболее вероятные традиционно рассматриваются три из них — германская (скандинавская), славянская и, условно говоря, «южная» (индоарийская). Рассмотрим доводы за и против этих этимологий. Начнем с той, что была предложена первой — со скандинавской.

Скандинавская этимология названия *Русь* сложилась в рамках так называемой «норманнской» теории А. Куника и В. Томсена о происхождении древнерусской государственности. Согласно данной этимологии, подкрепляемой словоупотреблением в древнерусской «Повести временных лет» (далее ПВЛ), имя *Русь* через посредство фин. *Ruotsi* 'шведы' происходит из древнегерманской основы **rôđs-*, отразившейся в др.-швед. *rôdher* 'весло, гребля', *Rôdhsin* — название жителей области Рослаген на восточном побережье Швеции (*Roslagen* < **Rôþslagen*)[4], а также в целом ряде древнешведских композитов — *rôdsmæn*, *rôdskarlar*, *rôdsbyggjar* 'мореходы, гребцы'[5] или 'жители проливов, шхер'[6].

---

[3] *Лев Диакон*. История / Пер. М.М. Копыленко. Комм. М.А. Сюзюмова, С.А. Иванова. М., 1988. С. 211–212.

[4] *Kunik A.A.* Die Berufung der schwedischen Rodsen durch die Finnen und Slaven. Sankt-Petersburg, 1844. Bd. I. S. 67–70, 89–96, 163–167.

[5] *Томсен В.* Начало Русского государства. М., 1890. С. 84–87.

«Северная» этимология *Руси* в интерпретации Томсена в настоящее время отвергнута германистами, поскольку в скандинавских источниках сложные термины *rôdsmæn* и *rôdsbyggjar* не встречаются вообще, а термин *rôdskarlar* 'жители Рослагена' засвидетельствован лишь с XV в. — при этом данный тип сложения, содержащий *s*, по соображениям исторической фонетики не может быть древнее XIII в.[7] С другой стороны, сторонники «скандинавской» гипотезы вынуждены переносить факт современного финского языка (*Ruotsi*) на прафинские диалекты VI–VII вв. Примером такого подхода может служить так называемая «лундская» гипотеза С. Экбу, который реконструирует для современного фин. *Ruotsi* исходную прагерманскую форму V–VI вв. (!) **rôþ(e)R* 'гребля', где конечное *-R* в силу незавершенности процесса ротацизма могло звучать как [z][8]. В качестве германских параллелей приводятся совр. швед. *rodd* 'водное пространство для гребли и особенно рыбалки', норвеж. *ror* 'фарватер для гребли', др.-швед. *rôþer* (место фиксации не отмечено) и др.-сканд. (скальд.) *róðrs* в контексте XI в., однако с неясным значением, которое С. Экбу интерпретирует как 'гребля' или 'гребное судно'[9]. Помимо того, что гипотетическое **rôþ(e)R* экстраполирует в глубокую прагерманскую древность ситуацию современного финского языка, настораживает обилие разного рода допущений и насилий над логикой, которые при этом приходится делать. Во-первых, достоверно неизвестно качество «палатального *R*» в исходе **rôþ(e)R* (здесь приходится «предполагать» его «фрикативный» характер и «близость к звонкому альвеолярному [ʒ]»); во-вторых, согласно Экбу, заменой этого гипотетического *R* при заимствовании в финский «без сомнения» было финское *s*, поскольку других звуков, подобных *R*, в финском не было. Здесь возникает вопрос, откуда автор об этом зна-

[6] *Ekblom R.* Rus- et varęg- dans les noms de lieux de la région de Novgorod. Stockholm, 1912. S. 9–10; *idem.* Roslagen-Rußland // Zeitschrift für slavische Philologie 26 (1957). H. 1. S. 47–58.

[7] *Ekbo S.* The Etymology of Finnish Ruotsi 'Sweden' // Les pays du Nord et Byzance... (см. сн. 1) P. 143, 144.

[8] *Ekbo S.* Om ortnamnet Roden och därmed sammanhängande problem: En översikt från nordisk synpunkt // Arkiv för nordisk filologi 73 (1958). H. 3–4. S. 187–199; *idem.* The Etymology... P. 143–145.

[9] *Ekbo S.* Om ortnamnet Roden... S. 187 и сл.; *idem.* The Etymology... P. 143.

ет — ведь «фрикативность» прагерманского *R* осталась не более чем гипотезой, да и та явно суггестирована современным фин. *Ruotsi*. Так образуется типичный порочный круг доказательств, замкнутых друг на друга.

Методологическая уязвимость подобных построений не укрылась от исследователей-германистов – вероятно, поэтому они зачастую отказываются от поисков точного прагерманского соответствия современному фин. *Ruotsi*, ссылаясь на «несомненное существование» самого корня **rôdh-* в германских языках. В таком подходе проявляется, увы, вопиющее насилие над этимологической методологией, поскольку научная этимология реконструирует не «корни» слов, а сами слова (точнее, их праформы) – с корнем и всеми необходимыми аффиксами. Если же этимология объясняет только часть слова (корень), а другую часть оставляет без объяснения, то иначе как «народной» такую этимологию назвать трудно.

Итак, существование в VI–VII вв. прагерманских основ **rôđs-* и **rôþ(e)R* обосновывали, с одной стороны, наличием прагерманского корня **rôdh-* со значением 'весло; гребля' и, с другой стороны, современным финским названием шведов *Ruotsi*. Как мы видели, эти объяснения наталкиваются на трудности историко-фонетического характера. Однако производство этнонима (*Русь*) от *nomen actionis* (*гребля*) маловероятно и по соображениям семантики, поскольку это привело бы к системному смешению сигнификатов — иными словами, к отождествлению в речи действия (гребля) с названием народа или социальной группы. Семантические трудности при выведении термина *Русь* < *Ruotsi* из **rôþ(e)R* С. Экбу пытался решить указанием на подобное развитие (от обозначения деятельности к названию группы лиц, занимающихся этой деятельностью) «во многих языках»: в частности швед. *ledning* и англ. *direction* означает 'управление' и 'коллектив управленцев'. Точно так же швед. *rodd* якобы означало 'гребля' и 'гребцы' (однако примеров такого словоупотребления Экбу почему-то не приводит)[10]. Действительно, во многих языках имя, обозначающее деятельность, переносится на группу занятых ею людей (в параллель англ. *direction* можно привести рус. *правление, совет, дума* как

[10] *Ekbo S.* The Etymology... P. 145.

действие и как административный орган) — однако *Русь* будет первым (и, видимо, последним) случаем, когда имя, обозначающее род занятий, превращено в этноним. Отсутствие типологических параллелей делает эту гипотезу чрезвычайно уязвимой для критики.

Следует также иметь в виду, что слово *Русь* в древнескандинавском не могло обозначать и какой-либо социальный коллектив, поскольку в этом случае ожидалось бы оформление данного слова посредством суффикса принадлежности *-ing-* (как в др.-сканд. *vœringjar* 'варяги', *kylfingar* 'колбяги')[11] — однако в слове *Русь* данный суффикс как раз отсутствует.

Что же касается финского слова, то оно до сих пор не имеет надежной этимологии (**rôþ(e)R*, как мы видели, таковой не является) и, следовательно, перед нами типичный случай определения одного неизвестного (**rôþ(e)R*) через другое (*Ruotsi*). В лингвистике, как и в математике, подобные доказательства не имеют силы[12].

Если фин. *Ruotsi* до сих пор остается лингвистической загадкой для германистов, то имя *Русь*, наоборот, легко выводится из финского слова. Происхождение слова *Русь* из *Ruotsi* объясняют упрощением консонантной группы *ts* > *s*. Действительно, в праславянский период консонантные группы *ts, ds, ps, bs* упрощались в *s* — ср. сигматический аорист 1 *л.* ед. ч. **чисъ, вѣсъ** < *čītson, vēdson*[13], а также происхождение др.-рус. ***весь*** 'вепсы, финский народ в окрестностях Белого озера' из фин. *Väpsi*. В пользу происхождения *Русь* из *Ruotsi* свидетельствует, как будто, и соответствие фин. *uo*/рус. *у*, ср. заимствования из русского в финский язык:

---

[11] *Andersson Th.* Kylfingar // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde von Johannes Hoops / Hrsg. von H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer. Bd. 17. Berlin; New York, 2001. S. 521.

[12] Ср. взвешенную формулировку А.В. Назаренко: «тезис о происхождении Rus' из скандинавского языка вероятен, но лингвистически уязвим» (*Nasarenko A.* Rus' // Lexikon des Mittelalters. Bd. VII. 1995. S. 1112).

[13] *Schramm G.* Die Herkunft des Namens Rus': Kritik des Forschungsstandes // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 30 (1982). S. 19–20; *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen... S. 151; ср. *Селищев А.М.* Старославянский язык. Часть I. Введение. Фонетика. М., 1951. С. 216.

гумно > *kuomina*, *лужа* > *luoso* и др.[14], а также заимствование из финского в древнерусский — ***сумь*** 'финны' < *Suomi*.

Впрочем, это лингвистически безукоризненное решение наталкивается на проблемы историко-географического характера. Так, в рамках «скандинавской» гипотезы пока не получи́ло объяснения то странное обстоятельство, что восточные славяне, имевшие *непосредственные* контакты со скандинавами, почему-то заимствовали основу **rôđs-* *опосредованно*, через финнов. «Скандинавская» гипотеза оставляет без ответа вопрос, почему древнейшие варианты названия Руси в немецких источниках начиная с IX в. (*Ruzara*, *Ruzzi*, *Ruzi*), во-первых, происходят из Баварии (т.е. с *юга* Германии), а во-вторых, как показывает наличие в корне *u*, заимствованы из славянского (древнерусского) языка, хотя более естественным было бы заимствование данного слова на *севере* Германии непосредственно из древнешведского (но тогда с корневым *o*, как в **rôþs*). Между тем нижненемецкие (северные) варианты названия (*Ruci*, *Rusci*) вторичны по отношению к верхненемецким (южным)[15]. Аналогично скандинавские наименования Руси *Russar* (*Ruzzar*), *Rusia*, *Ruciland* происходят не из древнешведских, а из континентальных европейских источников[16].

В рамках скандинавской этимологии *руси* не находит удовлетворительного решения вопросы, поставленные еще С. А. Гедеоновым в его классическом (и в некоторых частях до сих пор актуальном) труде «Варяги и Русь»: если восточные славяне IX в. называли скандинавских шведов именем *Русь*, то почему в IX в. скандинавы вдруг перестали так называться, а имя *Русь* было усвоено только тем из них, кто

---

[14] *Kalima J.* Die slavischen Lehnwörter im Ostseefinnischen. Berlin, 1955. S. 42; *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen... S. 150.

[15] *Назаренко А.В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков. Тексты, перевод, комментарий. М., 1993. С. 42, 55, прим. 7, 83, прим. 38; *он же.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 31, 49–50.

[16] *Успенский Ф.Б.* Византия и Русь в древнескандинавских источниках (на материале языковых данных) // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 201, прим. 15.

осел на землях восточных славян?[17] Если слово *Русь* происходит из древнешведского языка и распространялось с севера на юг, то почему название *Русская земля* первоначально относилось только к землям Среднего Поднепровья (Киев, Чернигов, Переяславль), а не к Новгороду, Пскову, Ладоге? Как известно из ПВЛ, варяги были призваны именно в эти северные края (около 862 г.), и лишь затем осели в Киеве (не позднее 882 г.).

Наконец, известно, что гипотетическое зап.-фин. **rôtsi* имеет продолжения практически во всех языках финской группы — саамском (в северной Норвегии — *ruoššâ*), комизырянском (*rot'š*), удмуртском (*dźwtś*), остякском (*rụ̈tš, rụt*), вогульском (*rǫš, rụš*), ненецких диалектах (*lūca, lūsa, luca, lusa, l'ụasa, l'uot'a*); а кроме того в тунгусском и бурятском (*lūca*), юкагирском (*łuśi, łuci*) и др. Любопытно, что во всех этих языках соответствующий термин означает не 'шведы', а 'восточные славяне, русские'[18]. На карте, указывающей распространение данного термина в финно-угорском ареале, ясно видно, что «германская» семантика представлена в центре финского ареала (территории чуди, веси, суми — т.е. западнофинских народов) и окружена по периметру изосемой со «славянской» семантикой (территории саамов, славян, волжских и пермских народов)[19]. Укажем в этой связи на многократно доказавший свою справедливость закон лексического (и шире, языкового) развития, гласящий, что в

---

[17] *Гедеонов С.* Варяги и Русь. Историческое исследование. Ч. I–II. СПб., 1876 (переизд. под ред. и с комм. М.М. Фомина: М., 2004; цитируется по этому изданию). С. 291: «Почему славяне, издавна знающие шведов под их финским названием русь (*Ruotsi*), перестают называть их этим именем после призвания; еще непонятнее, почему имя руси для шведов прекращается у славян, когда сами шведы зовут себя русью; почему генетическое шведское русь не встречается как народное или племенное ни в одном из туземных шведских памятников, ни в одной из германо-латинских летописей, так много и так часто говорящих о шведах и о норманнах; почему, наконец, шведская русь не именует русью своей словено-русской колонии». Вопросы Гедеонова остались без ответа — именно поэтому спустя 100 лет Х. Ловмяньский был вынужден повторить их снова, ср.: *Ловмяньский Х.* Русь и норманны. М., 1985. С. 181.

[18] *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen... S. 152–155; другие примеры см. в работе: *Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских заимствований в языках Сибири. Новосибирск, 2003. С. 514–515.

[19] *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen... S. 154.

центре языкового ареала проявляются инновации, а на периферии консервируются архаичные языковые черты[20]. В свете данного закона именно периферийную (т.е. «славянскую») семантику финских продолжений следует считать наиболее архаичной, а термины с «германской» семантикой, занимающие центральный ареал, тем самым оказываются вторичными. Действительно, разве не могли финны достаточно рано, еще до упрощения консонантных групп в праславянском заимствовать у какой-то ветви восточных славян слово *Русь* (точнее, его праформу **roud-si-*), а затем, в эпоху варяжской экспансии в славянские земли, перенести его на шведов[21]? С точки зрения исторической лингвистики это вполне возможно — правда, придется признать такое заимствование в очень ранний период, примерно в VII–VIII вв., когда о славянской *руси*, как будто, ничего не известно. Однако мы имеем, с одной стороны, сообщение сирийского автора середины VI в. Псевдо-Захарии о народе *Hros/Hrus* в северном Причерноморье (см. ниже), а с другой — распределение праосновы **rôtsi* по финно-угорским языкам, которое свидетельствует именно о первичности «славянского» значения. Картина распределения этнонима по диалектам усложняется еще больше, если учесть наличие термина *ruottši* в олонецком и карельском (т.е. также в центре ареа-

---

[20] См. *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии. Слово. История. Культура. Т. I. М., 2004. С. 103, 142, 176, 232, 237, 462, 476 и др. (там же другая литература). Принцип архаичности периферии хорошо демонстрируется в этнонимии — так, древнее самоназвание славян сохранилось на периферии славянства у словенцев и словаков (в прошлом ближайших соседей) и древненовгородских словен; соответствия этникону *галичане* также характерны для европейской периферии (галлы, гэлы — коренные жители Уэльса, испанские галисийцы), ср.: *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси. М., 1995. С. 20–21.

[21] Иными словами, шведы, пришедшие к финнам со стороны славян (руси), могли получить имя последних — так же, как восточные славяне, осевшие к югу от Литвы, получили литовское название южного народа «готы» (*Gudai* — лит. 'белорусы'); как в Византии тюрки, скандинавы и славяне, приходившие со стороны северного Причерноморья, назывались «скифы». По той же причине восточные славяне в скандинавских источниках могли именоваться «греками» (*girzkr*), ср.: *Успенский Ф.Б.* Византия и Русь в древнескандинавских источниках... С. 187–188.

ла) в значении 'финны', 'Финляндия'[22]. С тем, что это значение представляет собой семантическую инновацию, кажется, спорить невозможно. Но чем тогда отличается занимающая центральный ареал изосема *Ruotsi* 'шведы' от географически смежной с нею изосемы *ruottši* 'финны'? Следовательно, вопрос можно сформулировать следующим образом: если продолжения праформы **rôtsi* в финноугорских языках имеют семантику 'шведы', 'финны' и 'русские', то какое из этих значений древнейшее? Историки и археологи «скандинавского» направления полагают (правда, не приводя доказательств), что первично значение 'шведы', тогда как лингвистическая методология дает однозначный вывод — первично периферийное значение 'русские', а 'шведы' и 'финны', представленные в центре западно-финского ареала должны рассматриваться как позднейшие инновации.

Поскольку «скандинавская» гипотеза, лишенная лингвистической (и, как увидим ниже, серьезной источниковедческой) базы, не дает удовлетворительного ответа на все эти вопросы, «северная» этимология этнонима *Русь* остается не более чем догадкой — причем прямых лингвистических аргументов в ее пользу нет, а косвенные нейтрализуются таким же (или даже бóльшим) количеством контраргументов[23].

Сторонники «скандинавской» гипотезы ссылаются и на данные исторических источников — прежде всего на свидетельство Бертинских анналов (под 839 г.), многочисленные сообщения ПВЛ (в том числе тексты договоров Руси с Византией), а также на ряд мест из трактата Константина Багрянородного (913–959) «Об управлении империей». Здесь не место подробно излагать историю полемики вокруг эпизода Бертинских анналов о приходе в Ингельхайм в 839 г. посольства из Византии, в составе которого были «свеоны», называвшие свой народ «Рос» (*Rhos*) а своего правителя — «хакан». Вполне удовлетворительное толкование данного эпизода, из которого следует, что франки в первой половине IX в. *не знали* никакой шведской Руси, дано уже у Г. Эвер-

---

[22] *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen... S. 154.

[23] Аргументы против «скандинавской» гипотезы со стороны археологии см. в работе: *Седов В.В.* Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 60–67.

са[24] и С. А. Гедеонова[25], и с тех пор ничего принципиально нового на эту тему не появилось[26].

Что касается ПВЛ, то дошедшие до нас редакции сообщают о *руси* как о пришлом военном коллективе, члены которого были носителями скандинавского (древнешведского) языка. В самом деле, имена первых русских князей, а также имена военной знати, отраженные в договорах Руси с греками, имеют бесспорно германский (скандинавский) характер. Соответственно, оставаясь в рамках научной корректности, можно лишь сказать, что часть раннедревнерусской правящей элиты была германо-скандинавской по происхождению. Из этого, однако, не следует, что этимология термина *Русь* также германская — ведь национальность носителя и этимология его имени не всегда идентичны. Так, у русских бывают славянские имена, но чаще встречаются греческие. Точно так же обстоит дело и с именами народов — например, завоевавшие Британию в XI в. норманны (слово германского происхождения) говорили на романском (старофранцузском) языке; жители Великобритании, говорящие на языке германской группы, унаследовали имя «британцы» от бриттов — народа кельтского происхождения; славянский народ болгары возводит свое самоназвание к тюркскому источнику; романский народ французы называется именем германского происхождения и т.п. Когда скандинавы, переселившиеся в Новгород и Киев, усвоили себе имя *Русь*, также неясно (возможно, Бертинские анналы под 839 г. отразили начальный этап этого процесса). Во всяком случае, два упоминания о собственно шведской, заморской Руси в источниках (точнее, только в одном источнике — ПВЛ по Лаврентьевскому и Ипатьевскому спискам) весьма сомнительны, поскольку в версии Начального летописного свода, сохраненной в Новгородской I летописи, эти

---

[24] *Эверс Г.* Предварительные критические исследования для Российской истории. М., 1826. С. 116–117.

[25] *Гедеонов С.* Варяги и Русь. С. 337–349.

[26] Обзоры различных точек зрения на проблему даны в работах: *Сахаров А.Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 36–46; *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 37–46.

упоминания заморской Руси отсутствуют[27] — наоборот, почти во всех случаях в связи со Скандинавией речь идет о «варягах», а не о «Руси». Лишь в одном случае Новгородская I летопись следует тексту южных редакций ПВЛ: ***и от тех варягъ, находникъ техъ, прозвашася Русь***.[28] Объяснение летописцем XII в. имени *Русь* следует безусловно учитывать, однако следует ли ему безусловно доверять — большой вопрос.

Для обоснования «скандинавской» гипотезы привлекалась и так называемая «Таблица народов», помещенная в интереснейшем средневековом памятнике — еврейском хронографе X в. «Иосиппон». Здесь народ *Руси* причисляется к числу германских народов — потомков Иафета и фигурирует рядом с англами (*Энглеси*) и саксами (*Саксани*). Однако парадоксальным образом местом жительства русов называется не Скандинавия, а «река Кива», отождествляемая с Днепром и Киевом[29]. Следовательно, данные «Иосиппона» свидетельствуют только об этническом родстве «ру-

---

[27] Ср. ПСРЛ. Т. I. С. 19: ***и идоша*** (по вар.) ***за море к Варягомъ к Руси***, и далее — ***пояша по собе всю Русь и придоша... Рюрикъ... Синеусъ... Труворъ***. В Новгородской I летописи (Комиссионный список) вместо этих фраз находим: ***идоша за море к Варягомъ*** и ***пояша со собою дружину многу и предивну и приидоша к Новугороду*** (ПСРЛ III. С. 106). Как видим, *Русь* ни в том, ни в другом случае не упомянута, и это нельзя объяснить вмешательством позднего редактора, поскольку для исключения Руси из летописи ни в эпоху Нестора, ни после него не было никаких оснований. Следует вместе с А.А. Шахматовым считать первичными именно чтения Новгородской I летописи. Подробный текстологический комментарий к указанным местам ПВЛ на основе работ Шахматова см. в работе: *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 168–176. Выводы Шахматова и Ловмяньского о вторичности несторовской версии (по южнорусским спискам ПВЛ) по сравнению с версией ПВЛ, отраженной в Новгородской I летописи, пытались поставить под сомнение на том основании, что «тексты о начале руси подверглись в Новгородской I летописи определенной деформации», ср.: *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье. М., 2004. С. 256–260. Из аргументации авторов следует, что сохранившийся в ПВЛ текст Начального свода подвергся в Новгороде редактированию — однако мотивы, побудившие новгородского редактора исключить из эпизода о призвании варягов пассаж о заморской Руси (если он вообще был в Начальном своде), остались без объяснения.

[28] ПСРЛ III. С. 106.

[29] *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси. С. 38.

сов» с германскими народами (т.е. подтверждают данные ПВЛ о варягах-руси), но не дают ничего нового о происхождении самого названия. Прямо выраженная в «Иосиппоне» связь «русов» не со Скандинавией, а с Киевской землей если не опровергает, то и не подтверждает «северную» этимологию этнонима *Русь*.

Сложнее обстоит дело с данными, которые приводит Константин Багрянородный — автор трактата «Об управлении империей» (*De administrando imperio*, далее — DAI[30]). В этом трактате, написанном в середине X в., упоминаются названия днепровских порогов, причем они даются в двух вариантах — «по-росски» (ῥωσιστί) и «по-славянски» (σκλαβηνιστί). В подавляющем большинстве случаев названия одного и того же порога различны — так например, второй по счету порог называется «по-росски» *Улворси*, а «по-славянски» *Островунипрах*, «что означает Островок порога»; третий порог называется *Геландри*, что означает «по-славянски Шум порога»; четвертый порог называется «по-росски» *Аифор*, а «по-славянски» *Неасит*; пятый порог — «по-росски» *Варуфорос*, «по-славянски» *Вулнипрах*; шестой порог — «по-росски» *Леанди*, «по-славянски» *Веручи* («Кипение воды»); седьмой порог — «по-росски» *Струкун*, «по-славянски» *Напрези* («что переводится Малый порог»)[31].

Мы не случайно опустили в этом ряду упоминание в DAI первого днепровского порога, поскольку это место, в отличие от последующих, демонстрирует полное тождество «росского» и «славянского» языков: название порога *Эсупи* «означает по-росски и по-славянски *Не спи*» (там же)[32].

---

[30] В дальнейшем ссылки даются на издание: *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий / Под ред. чл.-корр. АН СССР Г.Г. Литаврина и чл.-корр. АН СССР А.П. Новосельцева. М., 1991 (изд. второе, исправленное).

[31] *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С. 47, 49; ср.: Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 2000. С. 97–98.

[32] Ср. интерпретацию данного названия в работе: *Loma A.* Serbisches und kroatisches Sprachgut bei Konstantinos Porphyrogennetos // Зборник радова Византолошког института 38 (1999/2000). С. 95. Ввиду полной ясности данного сообщения Константина, нельзя согласиться с комментарием к DAI 1991 г.: «грамматическая форма и структура названия первого порога неясны» (С. 320).

Итак, во-первых, следует признать, что Константин Багрянородный имел не очень ясное представление о «росском» языке, поскольку сообщает о нем противоречивые сведения — то это язык, совершенно отличный от «славянского» (как в названиях порогов со второго по шестой), то родственный ему. В сочинении Константина не только первый, но и, возможно, седьмой порог обязан своим «росским» названием не древнескандинавскому, а славянскому языку. «Росское» название седьмого порога *Струкун* не имеет убедительной германской этимологии, а предложенную в качестве исходной древнеисландскую (!) форму дат. п. (!) мн. ч. *strokum* от *strok* 'теснина'[33] едва ли можно рассматривать всерьез. Греческая форма Στρούκουν, как представляется, вполне убедительно возводится к славянскому nomen agentis **strъgunъ* от глагола *strъgati* 'строгать, снимать стружку' (ср. *běgunъ* от *běgati*, *igrunъ* от *igrati* и т.п.). Эта (пока исключительно гипотетическая) этимология, по крайней мере, дает названию порога *Strъgunъ* вполне прозрачную мотивировку — 'обдиратель (днища лодки-однодеревки)'. Передача славянского редуцированного звука ъ греч. *ου* не противоречит данному объяснению, поскольку именно такое соответствие *ου/ъ(ь)* неоднократно зафиксировано в DAI: ср. *Островунипрах* (слав. *ostrovьnyi pragъ* 'Островной порог'), *Вулнипрах* (слав. *vьlnьnyi pragъ* 'Волновой порог')[34]. Вторая особенность этого «росского» названия — передача славянского *g* в *Strъgunъ* греческим *κ* — также имеет аналоги в деловой письменности Византии: так, славянские топонимы *Гвоздъ*, *Горица*, *Горьница*, *Горьнии Лугъ* (и др.) отмечены в документах византийской провинциальной администрации в виде (соответственно) Κοβόσδα (Καβόσδα), Καρήτζα, Κόρνιτζα, Κορνίλογγος и т.п.[35] Из данного объяснения выте-

---

[33] *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С. 325–326.

[34] Такое же соответствие отмечено в болгарской топонимии, упоминаемой византийскими источниками: Βουρσίνα — *Вършина*, Γούρβικον — **Гърбъкъ* > *Гърбьць*, Ῥοτοῦν — *Ръτънь*, ср.: *Георгиев В.* Найстарите славянски имена на Балканския полоустров и тяхното значение за нашия език и нашата история // Български език 8 (1958). № 4–5. С. 326, 329.

[35] *Георгиев В.* Най-старите славянски имена... С. 327; *Тасева Л.* Българска топонимия от гръцки и сръбски средновековни документи. София, 1998. С. 176 и passim.

кает, что у седьмого порога было два славянских названия, одно из которых Константин выдает за «росское», а другое — за «славянское», причем именно «росскому» названию «Обдиратель» (т.е. 'мелководный' — **Strъgunъ*) лучше всего соответствует перевод «Малый (т.е. мелкий, скудный водой) порог».

Во-вторых, название третьего порога *Геландри* не может быть славянским, вопреки утверждению Константина, и уж тем более оно не может означать «по-славянски Шум порога» — скорее, это передача германского причастия на *-andi* (ср. др.-швед. *goellandi* 'громко звучащий'), как и в названии шестого порога *Леанди*[36].

В-третьих, славянское название седьмого порога *Напрези* (Ναπρεζή) не может означать «Малый порог» (скорее, оно этимологизируется как ю.-слав. *naprěžь* 'вперед'[37] — возможно, как побудительный возглас при проходе порога, ср. выше название порога «Не спи»). Мнение К.-О. Фалька о том, что в названии Ναπρεζή отражено слав. **nabrěžje* 'набережье'[38] или **nastrъžьje* 'порог на стрежне'[39] неосновательно, поскольку ни *nabrěžьje (naberěžьje)*, ни *nastrъžьje* не зафиксированы в древнерусском языке (отсутствуют во всех древнерусских словарях) и представляют собой явно искусственные (ре)конструкции. Гипотеза Экблума об исходной славянской форме *na strъži* 'на стрежне' также неубедительна, поскольку последний вслед за Фальком вынужден прибегать к излишним допущениям и постулировать в данном месте порчу первоначального Ναστρεζή. Как представляется, возможности для интерпретации греческого названия без обращения к конъектурам далеко не исчерпаны — так, помимо предложенного *naprěžь* (которое, впрочем, не объясняет конечного ударения в Ναπρεζή) можно поразмышлять еще об одной славянской форме — побудительном возгласе *naprędzi* 'напряги!' (о силах, веслах и т.п.), ко-

---

[36] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 320, 323; ср. *Толкачев А.И.* О названии днепровских порогов. С. 36.

[37] Ср. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Т. 10. С. 197.

[38] *Толкачев А.И.* О названии днепровских порогов в сочинении Константина Багрянородного «De administrando imperio» (в связи с работой К.-О. Фалька на ту же тему) // Историческая грамматика и лексикология русского языка. М., 1962. С. 30.

[39] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 326.

торый при транслитерации греческими буквами дает фонетически и акцентологически безупречное Ναπρεζή.

Из приведенных примеров становится вполне очевидным, что Константин плохо отличает «росский» и «славянский» языки друг от друга, поскольку не «все», как иногда утверждается, а лишь пять «росских» названий порогов (со второго по шестой) «наиболее удовлетворительно этимологизируются из древнескандинавского или древнешведского»[40].

Представляет интерес вопрос о том, что имел в виду Константин под «славянским» языком. Воспроизводимые им названия порогов заставляют думать, что «славянский» язык мог быть языком южнославянским — скорее всего, одним из болгарских или македонских диалектов. Об этом свидетельствуют южнославянские неполногласные формы — *Напрези* (из ю.-слав. *naprěžd*ь?), *Островунипрах* (слав. *ostrovьnyi pragъ* 'Островной порог')[41], *Вулнипрах* (слав. *vъlnьnyi pragъ* 'Волновой порог'). Следовательно, информатором Константина о названиях этих порогов был, вероятно, южный славянин. Однако нельзя исключать и того, что информация исходила от выходца из западнославянских земель, поскольку неполногласие южного типа свойственно также чешским и словацким диалектам.

Передачу славянского *g* в слове *prag(ъ)* греческим фрикативным χ А. И. Толкачев остроумно объяснял фрикативизацией фонемы γ в греческом языке и оглушением ее в конце слова[42]. Однако из этого объяснения остается неясным, почему в греческой форме отсутствуют следы конечного редуцированного ъ. Важно отметить, что фрикативный *h* на месте праславянского смычного *g* характеризовал уже во время Константина как восточнославянские (будущие украинские) говоры, так и западнославянский мораво-паннонский диалект[43]. Не случайным представляется и отсутствие в форме πραχ следов слабого редуцированного ъ в ауслауте (феномен, не получивший убедительного объяснения на материале восточнославянских и южнославянских языков,

---

[40] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 319.

[41] *Толкачев А.И.* О названии днепровских порогов. С. 49–50.

[42] *Толкачев А.И.* О названии днепровских порогов. С. 57.

[43] *Широкова А.Г., Васильева В.Ф., Едличка А.* Чешский язык. М., 1990. С. 58.

сохранявших редуцированные вплоть до конца XI в.)[44]. До сих пор, кажется, не рассматривалась возможность западного происхождения формы πραχ — между тем именно в паннонском диалекте, как показывают древнейшие заимствования из славянского в венгерский язык, редуцированных не было уже к середине X в.[45] Конечный редуцированный отсутствует также в передаче славянского названия четвертого порога: Νεασήτ (DAI 9.46).

Далее, название порога *Напрези* (если возводить его к *naprěžd*ъ) в порядке гипотезы можно объяснять западнославянским отражением праславянского сочетания **dj* как [ʒ'] — ср. формы типа ***дазь, розьство*** вместо ***даждь, рождьство*** в современных Константину мораво-паннонских переводах с латыни и греческого[46].

Название порога *Веручи* — Βερούτζη (некорректно переводимое как 'кипящий' — ср. ниже) объяснимо из восточнославянской разновидности праславянского языка — передача посредством греч. τζ древнерусской аффрикаты [ч'] (из прасл. **tj*) вполне вероятна, поскольку в DAI именно так передано [ч'] в топониме Βιτετζέβη (*Витичев* — 9.20) и в названии печенегов (οἱ Πατζινακῖται) (passim), не говоря уже о том, что до сего дня греческая графика именно так передает [ч] в заимствованиях из турецкого. Ради полноты картины отметим, что греч. τζ могло передавать также мягкую славянскую аффрикату [ц'] — ср. древнее название Софии Τριάδιτζα (Триадица) и другие греческие топонимы со славянским суф. *-ica*. Если удастся доказать, что греч. Βερούτζη передает «цокающую» форму ***въруци*** с [ц'], то можно предполагать, что информатор Константина происходил из Новгородского региона с его цокающим диалектом. Форма

---

[44] *Толкачев А.И.* О названии днепровских порогов. С. 57.

[45] Ср. *Хелимский Е.А.* Венгерский язык как источник для праславянской реконструкции и реконструкции славянского языка Паннонии // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 349, 354; *Richards R.O.* The Pannonian Slavic Dialect of the Common Slavic Proto-Language: The View from Old Hungarian // UCLA Indo-European Studies. Vol. 2. Los Angeles, 2003. P. 52.

[46] Ср.: *Львов А.С.* Старославянские ништь — оубогъ — небогъ — бѣдьнъ — маломошть // Slovo 25–26 (1976). S. 162; *Вечерка Р.* Письменность Великой Моравии // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 178.

причастия женского рода *vьrьčі* 'кипящая' предполагает эллипсис последующего *voda* — ср. перевод этого названия в DAI: βράσμα νεροῦ 'кипение воды' (9.62)[47].

Таким образом, языковой анализ названий порогов свидетельствует, во-первых, о том, что «славянские» и «росские» названия не всегда идентичны семантически (ср. названия четвертого, шестого и седьмого порогов), а значит возникли независимо друг от друга, и, во-вторых, о том, что информаторы-славяне происходили из разных регионов — это могли быть уроженцы как южных и/или западных, так и восточных славянских земель. Кем бы ни были эти славянские информаторы, сообщенные ими данные не всегда корректны (возможно, они претерпели в дальнейшем порчу) — так, явно ошибочно толкование слова *Напрези* как «Малый порог». Точно так же ошибочны некоторые толкования «росских» названий (см. выше), поступавшие от скандинавских (варяжских) информаторов. Следовательно, в ходе создания DAI (или даже раньше) названия порогов подверглись определенному искажению.

Ошибки, сделанные авторами (редакторами) DAI при объяснении названий порогов, показывают, что к середине X в. «росский» язык, первоначально отличный от «славянского», уже начал отождествляться с последним. Это смешение могло происходить только параллельно с этнической ассимиляцией варягов, которая завершилась не позднее конца XI в. Именно тогда летописец мог с полным правом сказать: ***Словеньскыи языкъ*** (т.е. народ) ***и Рускыи одно есть***» (ПСРЛ I. С. 28).

II

Представляется, что для решения вопроса об этимологии слова *Русь* важное значение имеет феномен так называемой «причерноморской Руси», о крещении которой сообщается в не зависимых друг от друга византийских источниках — окружном послании восточным архиереям (867 г.) и письме к архиеп. Боспорскому Антонию патриарха Фо-

[47] Название *Веручи* (уже в форме мужского рода) зафиксировано и в древнерусской топонимии — ср. многочисленные упоминания в ПВЛ и последующих летописях г. *Вручий, Вручей* (ПСРЛ I. С. 74, 418 и др.; ПСРЛ II. С. 62, 541, 543, 547 и др.; ныне это г. Овруч в Житомирской области Украины).

тия[48], а также в жизнеописаниях императоров Михаила III (842–867) и Василия I (867–886), составленных в ученом кружке Константина Багрянородного[49] и дошедших в составе сборника Продолжателя Феофана (последний сюжет перешел затем в хроники Иоанна Скилицы, Михаила Глики, «Сокращение историй» Иоанна Зонары и в одну малую хронику)[50]. В жизнеописании Михаила III говорится:

«*Потом набег росов (это скифское племя, необузданное и жестокое), которые опустошили ромейские земли, сам Понт Эвксинский предали огню и оцепили город... Впрочем, насытившись гневом Божиим, они вернулись домой — правивший тогда Церковью Фотий молил Бога об этом, — а вскоре прибыло от них посольство в царственный город, прося приобщить их Божьему крещению. Что и произошло*»[51]. В данном сообщении примечательно, что росы характеризуются как «скифское племя» — иными словами, по мнению Константина Багрянородного (или его информатора), они происходят из северного Причерноморья.

Рассмотрим теперь эпизод из книги 5 «Продолжателя Феофана» (жизнеописание Василия I Македонянина), принадлежащей перу самого Константина Багрянородного[52] (ключевые для дальнейших рассуждений места подчеркнуты нами).

«97. *Щедрыми раздачами золота, серебра и шелковых одеяний он [имп. Василий] также склонил к соглашению неодолимый и безбожный народ росов, заключил с ними мирные договоры, убедил приобщиться к спасительному крещению и уговорил принять рукоположенного Патриархом Игнатием архиеписко-*

---

[48] *Photii Patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, G.L. Westerink. Leipzig, 1983. Bd. I,2. Lin. 293–305. Подробнее см.: *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 51; *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. Свод византийских свидетельств о Руси. Т. I. М., 2004. С. 413, 414; *Кузенков П.В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы, 2000 г. М., 2003. С. 17–84.

[49] См.: Продолжатель Феофана / Пер. Я.Н. Любарского. СПб., 1992. С. 220, 223.

[50] Ср. *Шрайнер П.* Miscellanea Byzantino-Russica // ВВ 52 (1991). С. 155. *Кузенков П.В.* Поход 860 г. на Константинополь... С. 122–149.

[51] *Theoph. Cont.* P. 196.6–15; цит. по: Продолжатель Феофана. С. 84.

[52] *Шрайнер П.* Miscellanea Byzantino-Russica... С. 155.

па, который, явившись в их страну, стал любезен народу таким деянием. Однажды князь этого племени собрал сходку из подданных и воссел впереди со своими старейшинами, кои более других по многолетней привычке были преданы суеверию, и стал рассуждать с ними о христианской и исконной вере. Позвали туда и иерея, только что к ним явившегося, и спросили его, что он им возвестит и чему собирается наставлять. А тот, протягивая священную книгу божественного Евангелия, возвестил им некоторые из чудес Спасителя и Бога нашего и поведал по Ветхому Завету о чудотворных Божьих деяниях. На это росы тут же ответили: Если сами не узрим подобного, а особенно того, что рассказываешь ты о трех отроках в печи, не поверим тебе (....) И попросили они бросить в разложенный ими костер саму книгу веры христианской, божественное и святое Евангелие, и если останется она невредимой и неопаленной, то обратятся к Богу, им возглашаемому...»[53].

В примечании к переводу жизнеописания Василия I Я. Н. Любарский упоминает о двух возможных толкованиях этих сведений — как упоминания о Киевской Руси или же Руси причерноморской[54]. Однако если DAI и жизнеописание Василия I вышли из круга Константина Багрянородного, то выглядит странным упоминание крещения Руси во втором из этих сочинений при полном отсутствии такого упоминания в первом. Эта странность, однако, находит свое вполне убедительное разрешение, если принять, что в двух сочинениях, имеющих отношение к Константину, речь идет о разной Руси. В DAI о крещении Руси не упомянуто потому, что там (в соответствии с замыслом всего труда) речь идет о крупном государственном образовании — Киевской Руси со столицей в Киеве (Κιοάβα). В середине X в. эта Русь еще не была крещена. В «Жизнеописании Василия», наоборот, Русь не имеет признаков развитой государственности — там нет городов, нет даже столицы, сходку с народом и виднейшими вельможами князь собирает под открытым небом, а византийское посольство принимает в буквальном смысле «у костра»[55]. Следовательно, сообщение Константи-

[53] Продолжатель Феофана. С. 142–143, ср.: Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 104–105.

[54] Продолжатель Феофана. С. 309, прим. 223.

[55] Греческий текст не содержит указаний на место сходки — однако многочисленность присутствующих (народ и вельможи), а также

на Багрянородного о крещении Руси в жизнеописании Василия I относится к другой, не Киевской Руси. Эта другая Русь не имеет столицы — поэтому Константин говорит о посольстве не в «Киоаву», а «в их землю». Эта другая, не Киевская, Русь могла быть только Русью причерноморской.

Рассмотрим данные других древнейших источников.

1) Прежде всего в связи с проблемой причерноморской Руси следует упомянуть об известной приписке от 555 г. в сирийской «Церковной истории», составленной по материалам греческой истории Захарии Ритора. В этой приписке, включенной в неоконченную двенадцатую главу седьмой книги, упоминается живущий по соседству с амазонками народ *Hros* (возможно также чтение *Hrus*) — великаны, не способные скакать на лошадях по причине невероятной длины конечностей[56]. В научной дискуссии о данном этнониме были высказаны различные версии его происхождения: так, переводчики Псевдо-Захарии на немецкий язык К. Аренс и Г. Крюгер видели в этом слове передачу греч. ἥρωες 'герои'[57], Й. Маркварт — указание на германское племя герулов (отождествляемых им с «росомонами» Иордана)[58]. А. П. Дьяконов возводил имя *Hros* к этнониму *Русь*[59]. А. Тулин пытался обосновать наличие здесь прямой аллюзии на форму *roš* в ветхозаветном пророчестве Иезекииля (Иез. 38:2–3, 39:1)[60]. Ключевое значение для решения проблемы имеет, на наш взгляд, давнее (но до сих пор не оце-

---

обмолвка о «зажженном ими (т.е. всеми присутствующими) огне» заставляет предполагать, что собрание происходило на открытом воздухе (возможно, под навесом).

[56] Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. E.W. Brooks. Parisiis, 1919–1924. T. 1–2 (CSCO, Scriptores Syri, Ser. III. T. 5–6). T. 1. P. 215. Перевод на русский язык: *Пигулевская Н.В.* Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // Вестник древней истории. 1939, кн. 1. С. 114–115; *она же.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000. С. 568.

[57] *Ahrens K., Krüger G.* Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig, 1899. S. 253.

[58] *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840–940). Leipzig, 1903. S. 361–384.

[59] *Дьяконов А.П.* Известия Псевдо-Захарии о древних славянах // Вестник древней истории. 1939. Кн. 4. С. 83–90.

[60] *Thulin A.* The Southern Origin of the Name Rus'. Some Remarks // Les pays du Nord et Byzance... (см. сн. 1). P. 181–182.

ненное по достоинству) наблюдение Н. В. Пигулевской, по мнению которой форма с *h* в анлауте свидетельствует о заимствовании этнонима *Hros/Hrus* в сирийский язык через армянское посредство[61]. Именно это обстоятельство препятствует видеть в форме *Hros* заимствованный из Иезекииля ветхозаветный грецизм, поскольку сирийские книжники не нуждались в армянском посредстве для заимствования терминов Септуагинты (напомним, что Септуагинта была известна на Ближнем Востоке задолго до VI в.). Напротив, при заимствовании *реально существующих* этнонимов через транскавказские маршруты, армянское посредство для сирийцев было неизбежным. Следовательно, арменизированная форма *Hros* сирийского источника служит важным доводом в пользу того, что данный этноним действительно относился к народу, жившему в Предкавказье или в северном Причерноморье[62]. При этом совершенно не имеет отношения к разбираемой теме вопрос о *достоверности* внешнего описания великанов из народа *Hros*, хотя в ученой литературе эти две проблемы — достоверности этнонима и достоверности этнографического описания — нередко путают[63]. Из сказанного следует, что старое мнение о тождестве *Hros* с приазовской Русью (А. П. Дьяконов) отнюдь не утратило своей актуальности[64]. Серьезный исследователь будет также безусловно учитывать, что сообщение сирийского источника не стоит особняком в исторической традиции — оно подкрепляется упоминанием народа *ар-Рус* в книге персидского историка ас-Са'алиби (961–1038) и у хрониста XV в.

---

[61] *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. С. 368.

[62] Так, название «Кавказ» в географическом сочинении араба ал-Идриси (ок. 1100 — 1164 гг.) также заимствовано через иноязычное посредство — оно передается в форме *ал-Кабк* (из армянского *Капкох* или пехлевийского *Кафкох*), ср.: *Бейлис В.М.* Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // Древнейшие государства на территории СССР, 1982 г. М., 1984. С. 209.

[63] Ср.: *Thulin A.* The Southern Origin... P. 178–180; *Schramm G.* Altrußlands Anfang. Historische Schlüsse aus Namen, Wörtern und Texten zum 9. und 10. Jahrhundert. Freiburg i. Br., 2002. S. 89 и др.

[64] Ср.: *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. С. 369.

Захир ад-дина Мар'аши[65] в связи с событиями VI в.[66] Отметим также, что в труде арабского историка ат-Табари (838–923 гг.) в обработке Мухаммеда Бал'ами (963 г.) в числе врагов правителя Дербента Шахрийара дважды упомянуты русы. Контекст относится к середине VII в.[67] Таким образом очевидно, что вопрос о народе *Hros/Hrus* отнюдь не связан с библейской экзегезой (*roš*) и не сводится к проблеме фантастической длины конечностей у сказочных людей-великанов, соседствующих с мифическими амазонками. С другой стороны, сообщение Псевдо-Захарии хорошо согласуется с более поздними арабскими источниками, в которых о русах и славянах говорится, что они «высокого роста», «но на коне смелости не проявляют», «рабочего скота у них совсем немного, а лошадей нет ни у кого» (Ибн Русте), «они народ сильный и могучий...», «если бы у них были лошади..., то они были бы страшнейшим бичом для человечества» (ал-Марвази)[68]. Кажется не случайным, что и современник

---

[65] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 362–363; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 203. Этноним *rosaye* в толковании Ефрема Сирина (IV в.) на кн. Бытия по рукописи VI в.: «Кетим есть отец росиев (rosaye)» А.П. Дьяконов справедливо рассматривает как интерпретацию ошибочного перевода Септуагинты «князь Рос» в книге Иезекииля, ср.: *Дьяконов А.П.* Известия Псевдо-Захарии о древних славянах. С. 87.

[66] Т.М. Калинина (устное сообщение) полагает, что сообщение ас-Са'алиби может представлять собой авторскую вставку и едва ли отражает реальность VI в., а труд Мар'аши вторичен и также не заслуживает доверия. Мы готовы признать, что надежность названных источников не безусловна (да и возможна ли полная надежность источника в условиях средневековья?). Однако мы не услышали от Т.М. Калининой доказательств того, что именно пассажи о русах в этих источниках недостоверны. Следовательно, остается вероятность того, что несмотря на относительно позднюю рукописную традицию, указанные авторы передают исторически верную информацию. Думается, что мы вправе ожидать от наших арабистов, чтобы именно они в рамках своей компетенции на основе данных текстологии и рукописной традиции прояснили этот вопрос.

[67] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси... С. 364–365. Т.М. Калинина любезно обратила мое внимание на то обстоятельство, что в некоторых рукописях труда Бал'ами нет упоминания о русах, поэтому достоверность (или недостоверность) данного рассказа еще предстоит установить.

[68] Там же. С. 388, 398, 400.

Псевдо-Захарии Прокопий сообщает о «высоком росте» (εὐμήκεις) антов и склавинов, а также о том, что в битве большинство из них сражаются пешими (πεζῇ)[69].

2) В Житии патриарха Игнатия Никиты Давида (ок. 880 г.) говорится, что «так называемые Рос» — это «скифский народ» (τὸ ... τῶν Σκυθῶν ἔθνος)[70]. Данное сообщение в принципе позволяет локализовать Рос в северном Причерноморье. Правда, верхние границы «скифской» области неясны — в глазах византийцев она вполне могла простираться едва ли не до Новгорода. Так, Конста́нтин Багрянородный, с одной стороны, причисляет к «скифским» народам Рос, а также живущих на юге хазар и турок (DAI 13.24–28), а в другом месте говорит, что Рос живут в «верховьях (εἰς τὰ ὑψηλώτερα μέρη) реки Днепр», т.е. довольно далеко на севере (42.60–61)[71].

3) В житии Георгия Амастридского, повествующем о нападении «Рос» на Амастриду ок. 842 г., автор прямо говорит о «древней таврической ксеноктонии» (убийстве иностранцев) и «принесении в жертву девушек», косвенно указывая таким образом на крымскую Таврику как ареал проживания пришлого народа[72].

4) Византийский историк конца X в. Лев Диакон сообщает о требовании императора Иоанна Цимисхия к русскому князю Святославу, чтобы тот «удалился в свои области и к Киммерийскому Боспору», т.е. к Керченскому проливу

---

[69] Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I: (I–VI вв.) / Отв. ред.: Л.А. Гиндин, Г.Г. Литаврин. М., 1991. С. 184.

[70] *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 636.

[71] Отметим, однако, что выражение DAI εἰς τὰ ὑψηλώτερα μέρη может означать не только «верховья», но и Средний Днепр (Киев и окрестности), поскольку сравнительная степень прилагательного указывает лишь на более северное географическое расположение относительно названных ранее южных рек — прежде всего Южного Буга.

[72] *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 636; ср. *Васильевский В.Г.* Русско-византийские исследования. Вып. 2. Жития свв. Георгия Амастридского и Стефана Сурожского. Введение в греческие тексты с переводом. Славяно-русский текст. СПб., 1893 (перепеч.: *Васильевский В.Г.* Труды. Т. 3. СПб., 1915). С. CXLIX–CLI; *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 24–32.

(VI.8)[73]. Далее Цимисхий напоминает Святославу о том, что его отец, князь «Ингор», потерпев поражение под Константинополем, прибыл «к Киммерийскому Боспору едва лишь с десятком лодок». В качестве страны Святослава называется «Скифия» — т.е., в соответствии с античной традицией, северное Причерноморье[74]. Лев Диакон постоянно именует русов «скифами» и неоднократно — «тавроскифами» (гл. VI.8; VI.12; IX.6; IX.8 и др.)[75]. Таким образом, этот историк систематически, а значит сознательно (возможно, с опорой на некую традицию) связывает славяно-германскую («русскую») дружину Игоря и Святослава не с Киевом или Новгородом, а с северным Причерноморьем. Данная традиция впоследствии была продолжена в трудах других византийских историков — от Михаила Пселла до Иоанна Киннама и Никифора Григоры[76].

---

[73] *Лев Диакон*. С. 56; ср.: *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 587. Наличие союза *и* (καί) указывает на то, что «области» Святослава лежали не только у Боспора, но и в близлежащих землях — очевидно, в Крыму (Таврике) и в низовьях Днепра (ср. ниже).

[74] *Лев Диакон*. С. 57; ср.: *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 588.

[75] *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 713–714.

[76] Не исключено, что эта традиция восходит еще ко временам славяно-аварского союза VII в. — ср. именование славян и аваров «тавроскифами» в Хронике Константина Манассии в рассказе об осаде Константинополя 626 г. (*Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 715). Византийский историк Генесий в рассказе о заговоре против Феоктиста (855 г.) упоминает гвардейцев-скифов из Таврики — τοὺς ἐκ Ταυρικῆς καθ' ἑταιρείαν Σκύθας (*там же*. С. 710). Об античных и византийских взглядах на низовья Днепра (Ахиллов бег) и Крым как места проживания тавроскифов см.: *Карышковский П.О.* Лев Диакон о Тмутараканской Руси // ВВ 17 (1960). С. 44–46 (там же о Руси-«дромитах», приходящих из местности «Ахиллов Бег» — ὁ Ἀχίλλειος δρόμος); *Талис Д.Л.* Росы в Крыму // Сов. археология. 1974. № 3. С. 89–90. Мнение П.О. Карышковского о том, что сообщения Льва Диакона о Руси на Боспоре являются учеными спекуляциями на основе данных Геродота, Арриана, Иосифа Флавия, Феодорита Кирского, жития Василия Нового и др., а значит не отражают реальной этногеографии IX–X в. (*Карышковский П.О.* Ук. соч. С. 47–51), выглядит искусственным, поскольку ни в одном из названных Карышковским источников Льва Диакона Боспор Киммерийский (в связи или вне связи с народом Рос) прямо не упомянут, и поэтому неоднократное повторение Львом Диаконом этого названия в связи с Русью по-прежнему требует объяснения.

5) В комментариях (возможно, X в.) на стихи Григория Богослова, приписанных Косме Иерусалимскому (VIII в.), говорится о «готах», которые приходят во Фракию «на своих кораблях, которые называются *однодеревками* (μονόξυλοι)». Там же упоминается о том, что «Готия соседствует с фракийцами»[77]. Самое интересное в сообщении Псевдо-Косьмы состоит в том, что пришельцы пользуются точно такими же *однодеревками*, как и «росы» Константина Багрянородного, а кроме того являются из северного Причерноморья, если не прямо из Крыма («Готия» в узком смысле). Ср. сообщение Феофана (со ссылкой на некоего патрикия Траяна) о том, что «готами» местное население называло скифов[78].

6) В византийских и западных источниках народ *Рос* начинает прямо связываться с германцами (франками — Φράγγοι) только с X в. (хроника Симеона Логофета, Ватиканский список Георгия Амартола, «Венецианская хроника» Иоанна Диакона)[79]. Таким образом, столь важный для источниковедения хронологический приоритет первого упоминания принадлежит не «северной», а «южной» гипотезе о происхождении народа *Рос*.

7) Арабо-персидский писатель IX в. Ибн Хордадбе(х) (ок. 820 — ок. 912) в сочинении «Книга путей и стран» называет русских купцов «видом славян», которым в Багдаде служат переводчиками «славянские евнухи». Реку Дон Ибн Хордадбе(х) называет «рекой славян»[80]. Сообщение Ибн

---

[77] Цит. по: *Каждан А.П.* Косьма Иерусалимский и поход Руси на Константинополь // ВВ 52 (1991). С. 149; ср. *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 551.

[78] *Theophan. Chron.* P. 66.2–3.

[79] *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. С. 640, 726; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 290–291. Известие Лиудпранда Кремонского (сер. X в.) о «русиях»-норманнах не допускает однозначного толкования — в частности, Лиудпранд прямо не отождествляет «русиев» с германцами, а лишь говорит об их обитании на севере, вследствие чего их можно именовать по-немецки «нордманнами», т.е. «северными людьми» (Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 291).

[80] Kitab al-masālik wa-l-mamālik (Liber viarum et regnorum) auctore Ibn-Khordādhbeh cum versione gallica / Ed. M.I. De Goeje. Lugduni Batavorum, 1889. (Bibliotheca geographicorum arabicorum; VI). P. 115; ср.: *Васильевский В.Г.* Русско-византийские исследования. Вып. 2.

Хордадбеха подтверждается параллельным рассказом географа начала X в. Ибн ал-Факиха[81]. «Славянская река» (*Нахр ас-Сакалиба*)[82] и славяне в северном Причерноморье упоминаются также у других арабских авторов IX–XI вв. — например, в рассказе ал-Белазури (IX в.) и ал-Куфи (X в.) о походе Марвана ибн Мухаммеда против хазар в 737 г.[83]

В географическом трактате ал-Балхи (20-е годы X в.) и его обработке под названием «Книга путей и стран» ал-Истахри (ок. 950 г.) русы упомянуты между славянами, аланами и армянами, т.е. определенно в северном Причерноморье[84]. В другом месте ал-Истахри говорит о русах, живущих между славянами и булгарами — это сообщение может трактоваться как указание на Киевскую землю[85]. В анонимном источнике X в. (на персидском языке) *Худуд ал-ʿАлам* («Пределы мира»), составленном на основе данных начала–середины IX в., при перечислении причерноморских народов (гл. XIII) русы локализуются между дунайскими болгарами и печенегами, т.е. в северном Причерноморье. В одном из источников *Худуд ал-ʿАлам* — так называемой «Анонимной записке» — русы помещаются там же, где славяне и мадьяры, то есть южнее Карпат[86].

Черное (и даже Азовское) море арабские источники X в. называют «Русским морем» (*бахр ар-Рус*)[87]. Эта традиция отразилась и в ПВЛ, ср.: **А Днѣпръ втечеть в Понетьское море жереломъ, еже море словеть Руское.**[88]

С. CXXVIII–CXXXII; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 206.

[81] Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 207.

[82] Под «Славянской рекой» в арабских источниках можно понимать Дон, Волгу или некий гибрид того и другого.

[83] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси... С. 367–370 (и прим. 71); *Сахаров А.Н.* Дипломатия Древней Руси. С. 194; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 198–202.

[84] *Мишин Д.Е.* Географический свод «Худуд ал-алам» и его сведения о Восточной Европе // Славяноведение. 2000. № 2. С. 54.

[85] Там же. С. 59.

[86] *Мишин Д.Е.* Географический свод «Худуд ал-алам». С. 59–60.

[87] Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 190; *Коновалова И.Г.* Город Росия/Русийа в XII в. // Византийские очерки: Труды российских ученых к XX Международному конгрессу византинистов. СПб., 2001. С. 138.

[88] ПСРЛ I. С. 7.

В рассказе об арабских походах на Кавказ в середине IX в. ал-Йа'куби говорит о том, что местные горцы просили помощи у правителей Византии, Хазарии и «славян»[89]. Логично предположить, что обращение было направлено к соседним народам, а не к дальним (например, в Киев), откуда помощь не могла прийти быстро. Следовательно, кавказские горцы IX в. имели в виду каких-то соседствующих с ними славян. Арабский автор X в. Ибн ан-Надим говорит уже о посольстве кавказских вождей не к «царю славян», а к «царю русов»[90].

Авторы X в. Ибн Хаукаль, ал-Истахри, анонимный автор упомянутого сочинения *Худуд ал-'Алам*[91] пишут о «реке русов», под которой понимались, видимо, верховья реки «Атил» (верхняя и средняя Волга) или весь «Атил» (умозрительный гибрид Волги и Дона)[92]. Согласно известию *Худуд ал-'Алам*, восходящему к Ибн Хаукалю и ал-Истахри (а через них, вероятно, к ал-Балхи), на «реке русов» находились города *Куйаба* (Киев), *Сла.а* (Новгород) и *Артаб* (*Арса*)[93].

Все эти данные мы приводим для полноты картины, осознавая при этом, что они не имеют решающего значения для локализации первоначальной Руси, поскольку относятся ко времени не ранее второй половины IX в., когда на Днепре уже сложилось государство Русь с центром в Киеве, скандинавской военно-княжеской элитой и восточными славянами в качестве основного этнического элемента. Соответственно русско-славянские купцы Ибн Хордадбеха, как и «Русское» море, и «Славянская река» Дон/Волга или «Русская река» *Атил* в принципе не противоречат скандинавской этимологии *Руси* (которая должна быть древнее середины IX в.). Однако другие известия восточных

---

[89] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси... С. 371–372; Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 202.

[90] Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 202.

[91] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси... С. 373–374; *Коновалова И.Г.* Город Росия/Русийа в XII в. С. 137.

[92] Современный исследователь Д.Е. Мишин склоняется (вслед за А.Г. Туманским и В.Ф. Минорским) к отождествлению «реки русов» с верхней Волгой или Окой, ср. *Мишин Д.Е.* Географический свод «Худуд ал-алам». С. 60.

[93] *Новосельцев А.П.* «Худуд ал-алам» как источник о странах и народах Восточной Европы // История СССР. 1986. № 5. С. 102.

писателей дают основания для того, чтобы усомниться в этой этимологии. Так, ал-Идриси сообщает о текущей с Кавказа реке *Русийу*, а также о реке *Русийа* — речь идет, вероятно, об одной и той же «реке», «устье» которой, упомянутое у ал-Идриси, отождествляется в новейших исследованиях с Керченским проливом[94]. Важное значение имеет упоминание в «Нузхат ал-муштак» ал-Идриси города *Русийа*. Этот город, согласно ал-Идриси, находится в «27 милях» от *Матрахи* (= Таматарха, Тамань) и однозначно отождествляется с Керчью[95]. Таким образом конкретная «русская» ономастика ал-Идриси в основном привязана к северному Причерноморью и даже специально к Керченскому проливу. Вообще ал-Идриси (как и многие другие восточные источники, включая книгу «Иосиппон») указывает достаточно широкий ареал проживания «русов» — так, северной границей Руси он считал «море мрака», т.е. Северный Ледовитый океан[96]. Разумеется, труд ал-Идриси (середина XII в.) относится к числу относительно поздних источников, однако это не отменяет необходимости объяснения приведенных в нем данных с точки зрения исторической ономастики, тем более что данные ал-Идриси о городе *Росия* в районе Боспора Киммерийского подтверждают и византийские источники XI–XII вв.[97]

8) В сочинениях восточных писателей, начиная с Ибн Хордадбеха и энциклопедии Ибн Русте (913 г.), появляются сообщения о так называемом «острове русов» (*ар-Русийа*). Согласно описаниям, нравы русов, живущих на этом остро-

---

[94] *Коновалова И.Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. М., 1999. С. 173; *она же.* Город Росия/Русийа в XII в. С. 133–134.

[95] *Бейлис В.М.* Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье. С. 209–210, 212; *Коновалова И.Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. С. 169–171 и *passim*; *она же.* Город Росия/Русийа в XII в. С. 133–135.

[96] *Коновалова И.Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. С. 144, ср. с. 107.

[97] *Miklosich F., Müller I.* Acta et diplomata graeca medii aevi. T. III. Vindobonae, 1865. P. 25, 35: печать Феофано Музалон, грамота Мануила I от 1169 г. о запрете генуэзцам входить в Тмутаракань и Росию, запрет подтвержден Исааком II Ангелом в 1192 гг. Корень *ros-* встречается в топонимах Приазовья на каталонских и итальянских портоланах, начиная с XIII в. — ср. *fiume Rosso, Casale dei Rossi* (*Талис Д.Л.* Росы в Крыму. С. 88).

ве, вполне соответствуют тому, что мы знаем о культуре Киевской и Новгородской Руси (включая лесистый и болотистый характер местности, торговлю мехами, нападения на окрестные народы, судебный поединок — поле, именование князя *хаканом*, влияние волхвов на князей, захоронения в домовинах и др.)[98]. Однако в более поздних сочинениях XIII–XV вв. (Ибн Ийас, Ибн Са'ид, ад-Димашки) представлена иная версия, более напоминающая ранние византийские свидетельства о Руси-тавроскифах: здесь и локализация «русских островов» (вариант перевода — полуостровов) в Азовском море, и горы, окружающие землю русов (ср. Крымские горы), и обычай убивать иноземцев[99]. Известие о ксеноктонии (восходящее к Ибн Хаукалю, X в.) содержится также в пассаже ал-Идриси о «виде русов» ал-Арсанийа[100]. Разумеется, данные поздних источников следует принимать с осторожностью — однако нас в данном случае интересует не столько подлинность сообщаемых сведений и точная локализация «русского острова», сколько следы древней традиции, внезапно ожившей в трудах поздних арабских географов — традиции, свидетельствующей о тождестве «русов» Ибн Са'ида и Ибн Ийаса с «тавроскифскими» русами Льва Диакона и жития Георгия Амастридского[101].

Наш обзор показал, что ранние византийские источники проводят знак равенства между народом *Рос* с одной стороны, и таврами, скифами, готами, славянами с другой. Древнейшие восточные авторы IX–X вв. — Ибн Хордадбех и ал-Факих — также отождествляют русов и славян. Косвенное отождествление русов со славянами можно видеть в сообщении ал-Истахри в передаче ученого XIII в. Йакута о

---

[98] Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 208–210; ср. *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений... Т. II. С. 78–81; *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 199.

[99] Древняя Русь в свете зарубежных источников. С. 208–210.

[100] *Бейлис В.М.* Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье. С. 215.

[101] По И.Г. Коноваловой, наличие двух различных традиций объясняется двумя путями поступления информации о русах к арабам: 1) Волго-Каспийский 2) Средиземноморский (через Черное море). Подробнее см.: *Коновалова И.Г.* Состав рассказа об «острове русов» в сочинениях арабо-персидских авторов X–XVI вв. // Древнейшие государства Восточной Европы, 1999 г.: Восточная и Северная Европа в средневековье. М., 2001. С. 169–189.

«верховной группе» русов, называемой *ас-Салавийа* и в рассказе ал-Идриси о виде (*синф*) русов, живущих по соседству с Венгрией (*Ункарийа*) и Македонией (*Маказунийа*) (т.е. к юго-западу от Карпат)[102]. Правда, другие восточные источники четко отличают русов от славян[103], однако причина этого состояла не в том, что «русы» были скандинавами (как нередко полагают). Из материала восточных источников следует, что под «славянами» понимались преимущественно южные и западные (дунайские) славяне (а также новгородские *словене*), а под «русами» — население Киевской земли. Иными словами различие между ними, актуальное для арабских ученых, было чисто географическим. Языковое и этническое родство «славян» и «русов» арабские географы, разумеется, не осознавали.

Приведенные данные византийских и восточных источников противоречат «скандинавской» гипотезе происхождения имени *Русь*. Представляется доказанным, что в рамках данной гипотезы многие древнейшие свидетельства о Руси не находят удовлетворительного истолкования. Резюмируем возражения против «скандинавской» гипотезы в виде списка:

1) Невозможность раннего заимствования др.-швед. **rôþs* в финские диалекты, поскольку форма **rôþs* для конца I тысячеления в древнешведском не реконструируется (она становится фонетически возможной только в сложениях и только с XIV в.). Следовательно, даже если фин. *Ruotsi* было заимствовано от шведов, это не могло произойти ранее XIV в., когда этноним *русь* уже насчитывал как минимум пять веков письменной истории. Что касается возведения фин. *Ruotsi* к гипотетической праформе **rôþ(e)R* (С. Экбу), то эта последняя представляет собой очевидный продукт кабинетной этимологии – иными словами, лексический фантом, не оставивший следов ни в одном скандинавском языке.

---

[102] *Коновалова И.Г.* Рассказ о трех группах русов в сочинениях арабских авторов XII–XIV вв. // Древнейшие государства Восточной Европы, 1992–1993 гг. М., 1995. С. 145, 146. Между прочим сообщение ал-Идриси совпадает с известием «Анонимной записки» (*Худуд ал-`Алам*) о локализации русов южнее Карпат, в землях славян (ср. выше).

[103] *Новосельцев А.П.* «Худуд ал-алам» как источник о странах и народах Восточной Европы. С. 99–100.

2) Семантические трудности возведения этнонима *Русь* к др.-швед. **rôþ(e)R* (→ фин. *ruotsi*):

а) отсутствие типологических аналогий для семантического перехода 'занятие (или предмет)' → 'название народа'.

б) Наличие у фин. *ruotsi* 'шведы' (в центре финского ареала, в некоторых центральных диалектах также 'финны') периферийных соответствий со значением 'русские' (у саамов и пермских народов). Согласно языковому закону «инновационного центра», именно значения 'шведы' и 'финны' в центре ареала должны считаться поздними и вторичными, тогда как периферийное значение 'славяне, русские' — исконным.

3) Историко-географические трудности:

а) Отсутствие следов автохтонной *руси* в скандинавских письменных источниках (варианты этого названия *Russar* (*Ruzzar*), *Rusia*, *Ruciland* заимствованы с континента).

б) Заимствование немецких терминов *Ruzara*, *Ruzzi*, *Ruzi* из древнерусского (а не из древнескандинавского) языка.

в) Нелогичность заимствования славянами термина *Ruotsi* от финнов при наличии непосредственных славяно-скандинавских контактов.

г) «Русская земля» — название земель вокруг Киева, а не Новгорода и Ладоги.

4) Источниковедческие (в том числе хронологические) трудности:

а) Упоминание «заморской» (скандинавской) Руси в Лаврентьевской летописи 1377 г.: ***и идоша*** (по вар.) ***за море к Варягомъ к Руси***, и далее — ***пояша по собе всю Русь и придоша... Рюрикъ... Синеусъ... Труворъ*** (ПСРЛ I. С. 19). В Новгородской I летописи, сохранившей более древнюю редакцию ПВЛ, эти фразы отсутствуют — следовательно, эти упоминания «заморской» Руси вторичны и внесены в ПВЛ позднее, вероятно, в конце XI в.

б) В сочинениях, вышедших из круга Константина Багрянородного (X в.), очевидным образом различаются *Росия* и земля *рос*: первая имеет столицу в Киеве и во времена Константина еще не крещена (трактат «Об управлении империей»), а вторая не имеет столицы, но уже в конце IX в. получила крещение из Византии (жизнеописания Михаила III и Василия I).

в) Многочисленные сообщения восточных источников о «русах» при почти полном незнакомстве авторов с Балтикой и Скандинавией.

г) Наличие по крайней мере трех восточных свидетельств о «русах», восходящих к VI в. — Псевдо-Захария Ритор (VI в.), в «Церковной истории» которого упомянут народ *Hros*, живущий в северном Причерноморье; арабские историки ас-Са'алиби, Захир ад-дин Мар'аши; отмечено также два упоминания *Руси*, относящиеся к VII в. (ат-Табари).

д) Таврический (севернопричерноморский) обычай убивать иностранцев и приносить в жертву богам дев приписывается «русам» в византийском Житии Георгия Амастридского (IX в.) и однозначно указывает на связь «русов» с Крымом.

е) Русский князь Святослав в «Истории» византийского писателя X в. Льва Диакона — «тавроскиф» и выходец из северного Причерноморья (при этом, разумеется, речь должна идти не о самом князе, а о его предках).

ж) Именование росов «франками» (т.е. германцами) в византийских источниках периферийно и относится к позднему времени (X в.) (и ряд других).

III

Спорность скандинавской этимологии названия *Русь* постоянно побуждала исследователей искать истоки этого слова в иных языковых и культурных традициях. Одной из наиболее оригинальных гипотез стала так называемая «индоарийская» этимология, которую обосновал крупнейший российский лингвист, основатель и главный редактор многотомного «Этимологического словаря славянских языков» акад. РАН О. Н. Трубачев (1930–2002). Аргументы Трубачева, изложенные им в работе «К истокам Руси»[104], основаны на данных древних источников и на этимологии некоторых архаичных топонимов и гидронимов Крыма и Приазовья, которые он выводил из индоарийского праязыка. Одновременно гипотеза Трубачева предполагает переход древней

[104] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси (Наблюдения лингвиста) // *Он же.* В поисках единства. М., 1997. С. 184–265 (данная статья переиздана также в 2004 и 2005 годах в сборниках статей О.Н. Трубачева).

индоарийской основы **ruks(i)-* на славянское население северного Причерноморья уже в исторический период (приазовская Русь).

Отправным пунктом этой гипотезы послужило известие византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского (Bell. Goth. VIII.4), который свидетельствует о многочисленных племенах антов к северу от Меотийского озера, т.е. в Приазовье[105]. Между тем общепризнано, что анты были славянским племенем[106]. Ср. также приведенные выше сообщения о «славянской реке» (Дон, Волга) в арабских географических сочинениях.

Лингвистические (точнее, лингвогеографические) аргументы О. Н. Трубачева в пользу славянского характера приазовской Руси можно свести в две группы. Во-первых, это древние следы славянской гидронимии в бассейне Дона, и во-вторых, названия с корнем *Рос-* в ономастике Крыма и Приазовья, установленные в работах Д. Л. Талиса[107]. Примеры архаичной славянской ономастики Приазовья и Подонья, приводимые О. Н. Трубачевым: реки *Молошной Крек* (ср. рус. диал. *кряк, крек* 'лягушачья икра'), *Обиточная, Берда* (ср. карпат. диал. 'пропасть, яма'), *Калка, Боромля* (приток Донца), *Медведица* и *Непрядва* (притоки Дона), *Калитва, Плота/Плата* и др., населенный пункт *Витава* на побережье Азовского моря и др.[108] По мнению О. Н. Трубачева, древнее славянское население северного Причерноморья постепенно отступало на север под натиском степных кочевников, и лишь в XVIII в. произошло вторичное освоение этих земель. Воспоминания о древнем славянском населении

---

[105] Свод древнейших письменных известий о славянах (I–VI вв.). С. 201. Известия Прокопия подтверждаются и восточными источниками — прежде всего, в труде ат-Табари (по версии Бал'ами), а также Ибн Исфендийара (XIII в.), ср.: *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси... С. 362.

[106] Подробнее о различных точках зрения на проблему см.: Свод древнейших письменных известий о славянах (I-VI вв.). С. 296–303.

[107] *Талис Д.Л.* Топонимы Крыма с корнем *Рос-* // Античная древность и Средние века 10 (1973). С. 229–234; *он же.* Росы в Крыму. С. 87–99.

[108] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 199–205. Некоторая слабость аргументации О.Н. Трубачева состоит в том, что хронология этих названий остается непроясненной — вполне возможно, что архаичность некоторых из них преувеличена.

юга России сохранились, по Трубачеву, в известном пассаже «Слова о полку Игореве»: **Се бо два сокола слѣтѣста съ отня стола поискати града Тьмутороканя**[109]. Колонизация бассейна Дона проходила, по Трубачеву, из земли северян — этим объясняется и древний эпитет р. Донца «Северский», и связь Тмутаракани с Черниговом[110]. Город *Беловежа*, находившийся в земле северян у реки Остер, впадающей в Десну, О. Н. Трубачев сопоставляет с хазарским Саркелом (др.-рус. **Бѣлая Вежа**), расположенным в излучине Дона[111].

Сообщения восточных источников (Ибн Русте, ал-Мукаддаси и других) об «острове ар-Русийа» в Приазовье О. Н. Трубачев интерпретирует как указание на древнее население дельты Кубани[112]. Также встречающееся в арабских источниках название третьего центра Руси (вслед за *Куйаба* и *Слава*) — *ал-Артанийа* (*Арсанийа*) — понимается вслед за А. И. Соболевским как передача греческого названия Кубани и ее дельты — Οὐαρδάνης[113].

Этноним *Русь* О. Н. Трубачев возводит к диалектному индоар. *ruksi-*, которое отразилось в греческом этнониме Ῥευξιναλοί из декрета правителя Диофанта (Таврика, II в. до н.э.) и сопоставляется с др.-инд. *rokā́* 'свет' и *rukṣá* 'блестящий'. Название Ῥευξιναλοί возводится к индоар. **ruksi-nav-var-* 'белый новый город', ср. греч. Νεάπολις 'Новый город (Неаполь Скифский)'[114]. О. Н. Трубачев специально подчеркивает, что корень *russ-* невозможно возводить к ирано-аланскому суперстрату, поскольку на иранской почве индоевропейская форма имела бы вид *rux-*[115]. Первоначальное индоар. **ruksi-*, по Трубачеву, в результате частичной ассимиляции перешло сначала в **rutsi-* (которое и было заимствовано в финно-угорские языки около VII в.), а затем в *russi-* > *rusi-*[116].

---

[109] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 206–207.

[110] Там же. С. 208.

[111] Там же. С. 210–211.

[112] Там же. С. 216–218.

[113] Там же. С. 220.

[114] Там же. С. 225–226; ср.: *Трубачев О.Н.* Indoarica в северном Причерноморье: Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь. М., 1999. С. 267.

[115] То же — *Трубачев О.Н.* Indoarica. С. 123.

[116] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 246–247.

Продолжения и.-е. корня *ruks-* О. Н. Трубачев видит и в топонимии Приазовья, зафиксировнной древними источниками — сюда относятся названия **Ruk-osta-/*Ruk-usta-* 'светлое устье', *Ruksa-tar-/Rossa-tar-* 'белый берег' (на западном берегу Крыма — отмечено на средневековых итальянских картах), ойконимы Керченского пролива **Ko-rusia* (Κορουσία), **Ge-rusa* (Γέρουσα), **Asta-rusia* (Ἀστερουσία), зафиксированные Птолемеем и Стефаном Византийским. Сюда же относится и упоминание Псевдо-Захарией народа *Hros*.

Загадочный термин Константина Багрянородного для северо-западного побережья Черного моря Χρυσὸς λεγόμενος О. Н. Трубачев интерпретирует как переосмысление местного индоарийского *russa-* 'светлый'[117]. Этот же индоевропейский корень отразился в названии Χρυσῆ, отмеченном у Евсевия Кесарийского: ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ ἀρκτικῶν μερῶν τοῦ Πόντου ἔθνεσι, καὶ ὅλῃ τῇ Ἀλανίᾳ καὶ Ἀλβανίᾳ καὶ Ὠτηνῇ καὶ Σαννίᾳ καὶ ἐν Χρυσῇ.[118] Сюда же относится древнерусское наименование устья Днепра — **Бѣлобережье**.

Двойственную форму имени *Русь* (*rus'/rhos*), которая до недавнего времени постоянно ставила в тупик исследователей[119], О. Н. Трубачев объясняет древним ииндоевропейским чередованием гласных в его местном, индоарийском варианте: *Rok-*(**Rauk-*), *Ruks-*, *Ross-/Russ-*[120].

Методологически гипотеза Трубачева основана прежде всего на том бесспорном и многократно доказанном факте, что многие позднейшие названия содержат в измененном виде названия более ранние, зачастую совершенно иные по происхождению. Особенно это касается греческой ономастики Причерноморья. Так, например, византийское название современного болгарского г. *Несебр* Μεσημβρία совершенно необъяснимо — 'полдень, юг', при том что город находился на крайнем севере Византийской империи. Объясняется это тем, что в названии Μεσημβρία адаптирован к греческому языку более ранний ойконим, объясняемый из

---

[117] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 226–227.

[118] *Латышев В.В.* Scythica et Caucasica. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 664.

[119] Ср., например: *Ловмяньский Х.* Русь и норманны. С. 189.

[120] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 230.

местного иллирийского диалекта. Аналогично названия проливов Βόσπορος 'Керченский пролив' и Βόσφορος 'Босфор' невозможно (как это делалось в античной традиции) возводить к сложениям типа 'бычий брод', потому что греческое словообразование допускает здесь только формы Βούπορος, Βούφορος, ср. корректное греческое сложение Βουκέφαλος (Буцефал, кличка коня Александра Македонского) или название древней манеры письма «бустрофедон», греч. βουστροφηδόν 'как бык, ведущий борозду на пашне'. Следовательно, в традиционных греческих названиях Βόσπορος, Βόσφορος следует искать близкие по звучанию слова какого-то другого, негреческого языка. Именно такие соображения лежат в основе метода О. Н. Трубачева, который следует признать безусловно плодотворным. Другой вопрос — насколько надежны предлагаемые им реконструкции первоначальных (индоарийских) форм причерноморских ойконимов и гидронимов. Поскольку исследование языковых реликтов индоариев в этом регионе с их открытием О. Н. Трубачевым только начато, решение этого вопроса целесообразно отложить на будущее.

IV

В завершение нашего аналитического обзора можно сказать, что в историко-этимологическом аспекте «южная» этимология *Руси* в настоящее время может считаться не менее (а скорее даже более) обоснованной, чем этимология «северная». В отличие от «скандинавской» гипотезы, практически лишенной сильных сторон и потому обреченной постоянно апеллировать к авторитету Нестора, индоарийская этимология О. Н. Трубачева имеет лишь одну слабую сторону — она не доказывает, а лишь постулирует достаточно необычный фонетический переход **ruksi-* (точнее, **r(o)uksi-* с дифтонгическим *u*) > **r(o)utsi-*[121].

---

[121] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 246–247. Для праславянского консонантизма данный переход не характерен, ср.: *Aitzetmüller R.* Altbulgarische Grammatik als Einführung in die slavische Sprachwissenschaft. Freiburg i. Br., 1991 (2., verbesserte und erweiterte Auflage). (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, Fontes et dissertationes; T. XXX). S. 45. Ситуация с переходом *-ks-* > *-ts-* в индоарийском остается неясной. Ср. также: *Schramm G.* Die Herkunft des Namens Rus'. S. 31–33.

Пока позиционный фонетический переход (ассимиляция) *k* > *t* в индоарийском не получил подтверждения, наиболее вероятной, на наш взгляд, остается славянская этимология этникона *Русь*, обоснованная польским славистом Я. Отрембским[122] и впоследствии поддержанная С. Роспондом и (с оговорками) Х. Ловмяньским[123]. За исключением отдельных спорных моментов[124] «славянская» гипотеза сводится к следующему. Название *Русь* непосредственно связано с севернорусским гидронимом и ойконимом *Рус(с)а*, а также с гидронимом *Рось* (правый приток Днепра ниже Киева), однако не восходит к ним. Все три названия возводимы к праславянскому корню (с его балтийскими соответствиями) **rъd-/*roud-/*ryd-* (из *rūd-*) 'красноватый, бурый, рыжий', отражениями которого служат также рус. *рдеть*, *руда*, *ржа* (из **rъdja*), *русый*, *рыжий* (из прасл. **rydjь* 'рыжий'), *рудый*, ойконим *Родьня* (из **Rъdьnja*, крепость на р. Рось — ПСРЛ I, 77), гидроним и ойконим *Орша* (из прасл. **Rъ(d)sja*), а также слово *рысь* 'животное рыже-коричневой масти'[125].

Что касается структуры форманта *-sь*, то он состоит из суффикса *-s-* (как в *русый* — из **roud-s-ъ*) и окончания *i*-основ жен. р. *-ь* в собирательном значении — ср. отмеченные в ПВЛ аналогичные (не финские) этнонимы на *-ь*: ***серебь*** 'сербы' (ПСРЛ I. С. 6), вероятно, ***чудь***[126], а также балтийские этнонимы ***корсь*** (балтийское население Курляндии — ПСРЛ

---

[122] *Otrębski J.* Rusь // Lingua Posnaniensis 8 (1960). P. 219–227.

[123] *Rospond S.* Pochodzenie nazwy Rusь // Rocznik slawistyczny 38 (1977). Cz. 1. S. 35–50; *он же.* Miscellanea onomastica Rossica, III: Несколько замечаний о названии «Русь» // Восточнославянская ономастика: Исследования и материалы. М., 1979. С. 43–47; *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 187.

[124] Подробнее см.: *Schramm G.* Altrußlands Anfang. S. 79–81.

[125] В свою очередь, праслав. **rъd-/*roud-/*rūd-* восходит к и.-е. группе *rudh-/rūdh-/roudh-(reudh-)* — ср. лат. *ruber* и *russus*, греч. ἐρυθρός 'красный' и т. п. Неясно, можно ли славянскую этимологию *руси* поставить в связь с сообщениями Прокопия и арабского автора ал-Ахталя (VII в.) о том, что славяне (у Прокопия — склавины и анты) имеют красноватый цвет кожи (ὑπέρυθροι), ср.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 184; *Дьяконов А.П.* Известия Псевдо-Захарии о древних славянах. С. 88.

[126] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1987. С. 378.

I. С. 4, 11), ***жмудь***, ***голядь***, ***ятвязь***[127]. К этому типу относятся также др.-рус. ***донь*** 'датчане', ***сурь*** 'сирийцы', ***мурь*** 'мавры', ***скуфь*** 'скифы'[128] и собирательные формы ***чадь***, ***челядь***, ***чернь***, ***дичь***, ***мелочь*** (три последних слова, как и реконструируемый прототип **roud-s-ъ*, образованы от прилагательных). Аналогичным образом образован и термин ***латынь***, первоначально обозначавший не язык, а совокупность западноевропейских народов, исповедующих католицизм[129]. Таким образом, вопреки старому мнению о неславянском характере словообразовательной модели *Русь*, эта модель демонстрирует продуктивность как в древнейшей русской этнонимии, так и в апеллятивной лексике. В силу этого нет ни малейших оснований не рассматривать эту модель как исконную.

Очевидная продуктивность словообразовательной модели *Русь* в древнерусском языке почему-то укрылась от внимания столь уважаемого филолога как Г. Шрамм. В своей недавней монографии о начале Руси последний, приведя длинный ряд древнерусских собирательных слов и этнонимов на *-ъ*, тем не менее под любым предлогом стремится отказать этнониму *Русь* в славянском происхождении. Так, по Шрамму, не общеславянская собирательная *-ъ*-модель была использована при образовании имени *Русь*, а наоборот, пришедшее с севера название *Русь* инициировало в ономастике целый ряд аналогичных конструкций[130]. К сожалению, автор не привел других подобных случаев, когда единичное заимствование вопреки русской языковой системе привело бы к созданию целой словообразовательной модели. Без типологического обоснования подобные соображения (оформленные преимущественно в немецких модальных конструкциях со словами wahrscheinlich, vermutlich и т.п.) выглядят не более чем спекуляцией. Обширный пассаж монографии Шрамма о том, что «могло» и чего «не могло» быть «в раннее время» в древнерусской ономастике, завершается программной ссылкой на Нестора, подтверждая тем самым, что для некоторых лингвистов *philologia* до сих пор остается всего лишь *ancilla chronographiae*, призван-

---

[127] *Schramm G.* Altrußlands Anfang. S. 91, 95.

[128] Там же. S. 93, 97.

[129] Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 8. С. 180.

[130] *Schramm G.* Altrußlands Anfang. S. 97–98.

ная во что бы то ни стало, даже ценой откровенного насилия над логикой, оправдать близкую немецкому сердцу теорию хрониста XII в.

Славянскому характеру слова *Русь* не противоречат и данные русской акцентологии. Так, согласно авторитетному исследованию, термин *Русь* наряду с такими словами как *дверь, кость, кровь* и др. относится «к числу *праславянских* (выделено мной — *К.М.*) окситонированных имен»[131] (термин «праславянский» означает, что слово уже было в славянском праязыке, а значит возникло не позднее VII–VIII вв. н.э.).

Наши рассуждения подводят нас к вопросу о том, насколько вероятно присутствие славянского населения по соседству с народами Средней Волги в VI–VII вв. В свете археологических (В. В. Седов) и лингвистических (В. Напольских) исследований такое присутствие можно считать вполне вероятным. По В. В. Седову, славянской была средневолжская именьковская культура (IV–VII вв.), имеющая многочисленные параллели с однозначно славянской волынцевской культурой VI–VII в., локализуемой в междуречье Днепра и Дона (для двух культур характерна однотипная керамика с цилиндрическим верхом и высокими плечиками, сходные по форме миски и глиняные сковородки, сходная орнаментика, однотипные поселения, и особенно однотипные погребения). Более древняя именьковская культура замирает в конце VII в. в связи с вторжением тюркских кочевников с востока, носители этой культуры перемещаются западнее, оказав большое влияние на волынцевскую культуру, которая, в свою очередь, продолжала традиции более древней (но также славянской) пеньковской культуры антского времени[132]. По В. Напольских, пра-

---

[131] *Колесов В.В.* История русского ударения: Именная акцентуация в древнерусском языке. *Л.*, 1972. С. 94. Акцентная парадигма названия *Русь* относится к архаичному типу *c* и выглядит следующим образом (ударный гласный обозначен прописной буквой): им. ед. *рУсь*, род. ед. (*всея*) *рУси* / (*из, до, к*) *русИ*, дат. ед. *рУси*, вин. ед. *рУсь*, тв. ед. — нет данных, мест. ед. (*на, в*) *рУси* / *русИ* (там же. С. 37, 73, 77–79, 82, 83).

[132] *Седов В.В.* Славяне в древности. М., 1994. С. 304–315; *он же.* Древнерусская народность. С. 59–60. В отзыве на нашу работу А.В. Кузьмин отметил, что в археологии существуют и альтернативные точки зрения, безусловно, заслуживающие внимания. Однако напомним, что археологические темы не находятся в фокусе нашего

славянские заимствования в пермских языках не могли быть сделаны ранее распада пермской этноязыковой общности — следовательно, они явились результатом славяно-пермских языковых контактов середины I тыс. н.э.[133]

Сильной стороной «славянской» гипотезы является то, что она объясняет *все без исключения* данные источников о Руси, как то: заимствованные из древнерусского языка формы *Ruzara, Ruzzi, Ruzi* в южнонемецких документах IX–X вв., незнакомство франков со скандинавской Русью еще в начале IX в. (Бертинские анналы), отождествление русов и славян у Ибн Хордадбеха и других, северокавказский этноним *Hros/Hrus* Псевдо-Захарии и ас-Са'алиби, название «Русская земля» для Киева и соседних территорий (р. *Рѹсь*) с его последующим перенесением на север (р. *Русса*)[134], практически полное отсутствие упоминаний о заморской (скандинавской) Руси в древнейших версиях русских летописей и сближение (без полного отождествления) Руси с варягами только в поздней редакции Нестора[135], и упоминание «внешней» (т.е. северной, новгородской) *Руси/Росии* у Константина Багрянородного и ал-Идриси в оппозиции к предполагаемой «внутренней» (т.е. исконной, Киевской) Руси[136], и многие другие. Но самое главное — эта гипотеза объясняет загадочное зап.-фин. *ruotsi* и его соответствия в пермских и волжских языках как раннее заимствование из праславянского **roud-sь*, восходящее к эпохе до упрощения консонантных групп в праславянском. Соответственно, перенос этого названия на шведов, наблюдаемый в центре финского ареала, в полном соответствии с законами ареальной лингвистики следует рассматривать как позднейшую инновацию[137]. Благодаря этому допущению полностью снимается

труда, который, как следует из заглавия, ограничен в основном источниковедческой и лингвистической проблематикой.

[133] *Napolskich V.V.* Die Vorslaven im unteren Kamagebiet in der Mitte des I. Jahrtausends unserer Zeitrechnung // Finnisch-Ugrische Mitteilungen 18–19 (1996). S. 97–106.

[134] *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 193–194.

[135] ПСРЛ I. С. 143: **совокупивъ Русь и Варягы и Словѣнѣ**.

[136] Подробнее: *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 308–310.

[137] Ср. *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 174; *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. С. 240. В ходе обсуждения данной работы не раз высказывалось предположение (А.В. Назаренко, А.А. Гиппиус), что фин-

вопрос о том, когда восточные славяне вступили в языковой контакт с западными финнами[138], поскольку благодаря широкому (по сравнению с индоарийским) распространению славянского корня **roud-* слово *Русь* могло прийти к западным финнам не с юга, а с юго-востока, через посредство пермских и волжских народов, в языках которых как раз зафиксировано более архаичное значение '(восточный) славянин'. Разумеется, из этого последнего допущения с необходимостью вытекает и восточнославянский этнический характер причерноморской Руси в VI–VII вв.

Postscriptum

Когда статья была подготовлена к печати, к нам попала работа американско-украинского исследователя А. Даниленко (английскую транслитерированную форму *Danylenko* можно было бы передать по-русски и как *Данылэнко*, если бы это позволяли правила русской орфографии): *Danylenko, Andrii.* The name „Rus'". In search of a new dimension // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N. F. 52 (2004). S. 1–32. Почти весь объем статьи занимает подробное изложение истории вопроса (от чего мы намеренно отказались из-за необозримости темы) с хорошим библиографическим аппаратом. Странным однако выглядит то обстоятельство, что автор совершенно не разбирает славянскую этимологию *Руси*, которая, как мы пытались показать, является наиболее обоснованной и либо подтверждается подавляющим большинством источников, либо не противоречит им. Точку зрения самого А. Даниленко читатель узнает только на предпоследней странице труда — автор принимает выводы

ское название *Ruotsi* могло всякий раз переноситься на ближайших соседей финнов – шведов или русских, т.е. смена семантики может объясняться только этническими контактами. Однако эта гипотеза не объясняет, почему *Ruotsi* могло обозначать и самих финнов. С другой стороны, как показано выше, проблема этнических контактов не снимает проблему этимологии – ведь слово *Ruotsi* не выводится ни из финского, ни (как показано выше) из древнешведского языков. Балтийский также не рассматривается, поскольку балтийские праформы не содержат форманта *-si*. Из всего этого с необходимостью следует, что слово *Ruotsi* заимствовано в финский из славянского.

[138] Обычно начало таких контактов относится к VIII в., ср. прим. Е.А. Мельниковой и В.Я. Петрухина к соответствующему пассажу книги: *Ловмяньский Х.* Норманны и Русь. С. 281 (прим. к с. 184).

работы Г.Ф. Ковалева (О происхождении этнонима Русь // Studia Slavica Finlandensia 111 (1986). С. 68–90) о заимствовании слова Русь из балтийско-финского *rōtsi в значении 'внешние, чужие' (*outsiders*) с оформлением славянским коллективным суф. -ь. Предполагается, что финский термин первоначально обозначал северо-восточных славян, а затем был перенесен на варягов. Автора (судя по аргументации, лингвиста) можно похвалить уже за то, что он не настаивает на совершенно необоснованной лингвистически скандинавской гипотезе. Тем не менее, мы не можем принять и финскую этимологию слова *Русь*. Главной слабостью этой этимологии (как и многих других) является неясность происхождения фин. *Ruotsi*. По нашему мнению, именно надежная этимология этого финского слова дает ключ к этимологии названия *Русь*. К сожалению, в работе Даниленко эта проблема не решена, а значит мы имеем дело с еще одной слабо обоснованной гипотезой, количество которых и без того уже превысило все разумные пределы.

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel behandelt die vielschichtige Frage nach dem Ursprung des Volks- und Landnamens *Rus'* unter sprachgeschichtlichem Blickwinkel mit besonderer Rücksicht auf die ältesten schriftlichen Quellen überwiegend des 9.–11. Jahrhunderts. Anfänglich wird darauf aufmerksam gemacht, daß die uralte (aber bislang nicht allgemein anerkannte) skandinavische Etymologie des Namens *Rus'* schon insofern kaum haltbar ist, als dieser Name weder im Altnordischen noch in einer anderen germanischen Sprache (bzw. deren Urdialekten) irgendeine verläßliche Urform aufweist. Von daher wiederum kann das finnische *Ruotsi*, welches für die Urform des slavischen *Rus'* immer wieder ausgegeben wird, aus dem Altnordischen nicht erklärt werden. Des weiteren wird auf frühmittelalterliche Quellen westeuropäischer, byzantinischer und orientalischer Provenienz eingegangen und demonstriert, daß der in ihnen vorkommende Name *Rus'* auf keinen Fall als eindeutig „germanisch" zu interpretieren ist. Die Namen der Dnjeprschnellen in „De administrando imperio" des Konstantin Porphyrogennetos, welche seit langem zur Begründung der germanischen Herkunft und Etymologie von *Rus'* dienten, werden vom sprachlichen Gesichtspunkt neu analysiert, wobei zum

Teil neue Etymologien vorgeschlagen werden. Orientalische Quellen, angefangen von Pseudo-Zacharias (Mitte des 6. Jahrhunderts), erwähnen das Volk *Rus'* im nördlichen Schwarzmeergebiet, wo zu jener Zeit keine Vikinger anwesend waren. In diesem Zusammenhang wird die neue, von Oleg Nikolaevič Trubačev (Akademiemitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften) entwickelte „indoarische" Etymologie, welche grundsätzlich auf die Verbreitung des Namens *Rus'* vom Süden nach Norden hindeutet, erörtert (und abgelehnt). Letztendlich wird auf die von polnischen Sprachwissenschaftlern längst begründete slavische Etymologie zurückgegriffen, welche zusammen mit der südlichen Lokalisierung der Ur-Rus' im Schwarzmeerraum notwendigerweise die Entlehnung des westfinnischen *Ruotsi* aus dem Urostslavischen **roud-sъ* über ostfinnische Sprachen des Wolga-Beckens im 7. oder 8. Jahrhundert voraussetzt.

МИССИОНЕРСКИЕ ПРЕДПРИЯТИЯ 40-х ГОДОВ VI в. В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА

М.В. Грацианский, д-р фил. (ПСТГУ)

После Константинопольского Поместного Собора 536 года, перед императором Юстинианом стояла задача посредством компромисса релятивировать анафему, которая была произнесена на Константинопольском Соборе 536 года против некоторых монофизитов.[1] При этом твёрдо установлено, что многочисленные приверженцы монофизитства были всерьёз заинтересованы в примирении с императором, что в свою очередь служило для Юстиниана предпосылкой к приложению дальнейших усилий в направлении достижения унии. Потому лишь с большой осторожностью можно говорить о новой волне гонений после Константинопольского Поместного Собора. Эти гонения не отличались какой-либо планомерностью, скорее их можно квалифицировать как некоторые «перегибы на местах», которые всегда присутствовали в отношениях между православными и монофизитами.[2]

---

[1] Здесь следует заметить, что никакого общего проклятия монофизитскому движению не имело места. Это обуславливалось многими обстоятельствами; главным из них было то, что монофизиты никогда не выступали в качестве единого движения. Поэтому анафемы затрагивали лишь отдельных лиц, при этом всегда существовала возможность вести переговоры с другими приверженцами этого движения. Далее следует принять во внимание, что ни во время Юстиниана, ни при его непосредственных преемниках анафемы на уровне Вселенского Собора против монофизитов не произносилось.

[2] Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Interpretatus est E.W. Brooks // CSCO SS. Series tertia. T. V. Versio. Lovanii, 1924. X, 1 (далее: *Zacharias Rhetor.* Historia ecclesiastica); *Michel le Syrien.* Chronique / Ed. J.B. Chabot. T. 2. Paris, 1901. P. 221–223 (колонка слева). Эти гонения в сущности имели место лишь в Сирии. Напротив, в Египте и на этот раз не было никаких эксцессов, несмотря на то, что православная пропаганда там была интенсивной и в определённой степени успешной. Именно в Египте имелась некая группа, которая побуждала (или даже принуждала) Севира Антиохийского к перего-

По всей видимости именно в это время появилась группа духовных лиц из числа монофизитов, в лояльности которых Юстиниан не имел никаких сомнений. По отношению к ним он демонстрировал почти необъяснимую терпимость и способствовал их карьере[3].

I
Миссионерская деятельность в Нубии и миссия Иоанна Эфесского в Малой Азии.

Одним из аспектов, в котором отразилось описанное выше положение дел, является миссионерская деятельность времён Юстиниана. В данной главе мы намерены подробно остановиться на миссионерской деятельности в Нубии с тем, чтобы проиллюстрировать некоторые особенности вновь сложившейся ситуации в отношениях между монофизитами и императором.

Закрытие храма Исиды на острове Филы Нарзесом в 535 году прежде всего ударило по нубийскому племени нобадов, поскольку храм был их главным святилищем.[4] Из этого

ворам с императором. К сожалению, применительно к Египту у нас практически полностью отсутствуют сведения об отдельных мерах Юстиниана и местных властей в религиозно-политической сфере.

[3] Впрочем, с теми, кто оказывался непримиримыми и упорствовали в своём мнении, Юстиниан и подчиненные ему власти обходились весьма сурово. Именно на время после Собора 536 года приходится арест Иоанна Телльского на персидской территории и его экстрадиция в Империю, поскольку он, рукополагая новых священников (что было запрещено императором), увеличивал партию непримиримых монофизитов.

[4] Миссии Нарзеса предшествовала ещё более важная политическая акция римлян, целью которой было подвигнуть нубийцев на войну против их соседей — блеммиев. Таким образом, все эти события, по всей видимости, представляют собой ряд хорошо продуманных и последовательно исполненных акций, призванных обеспечить спокойствие границы Верхнего Египта. Эти акции включали в себя меры военного, политического и религиозного характера. См. об этом *Monneret de Villard U.* Storia della Nubia Cristiana. Roma, 1938. (OCA 118). P. 58; *Engelhardt I.* Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. München, 1974. (Miscellanea Byzantina Monacensia 19). S. 46; *Grillmeier A.* Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien // Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/4. Freiburg; Basel; Wien, 1990. S. 274.

можно заключить, что Юстиниан тем самым планировал не только искоренить язычество в Нубии, но и отправить туда миссию. В 535–540 гг. в виду многочисленных событий религиозно-политического и внешнеполитического характера, с которыми Юстиниану пришлось иметь дело, для этого очевидным образом не представилось возможности.

Однако уже в 542 году имели место два достойных внимания события: с миссионерскими целями был отправлен на Восток Империи Иаков Барадей, а в Нубию Юлиан.

Деятельность Иакова Барадея заслуживает особого внимания, поэтому в данной главе мы намерены описать миссию Юлиана и события за ней последовавшие. Здесь лишь укажем, что обе миссии состоялись в одно и то же время.[5]

О христианизации Нубии сохранилось подробное сообщение Иоанна Эфесского.[6] В нём сообщается, что некоего Юлиана, принадлежавшего к кругу[7] людей, сложившемуся вокруг низложенного монофизитского патриарха Феодосия Александрийского, который жил с 537 г. в Константинополе, «наполнила ревность о пребывающем в заблуждении народе, что обитал на восточной границе Фиваиды, что вы-

---

[5] Относительно датировки начала миссии в Нубии среди исследователей не существует единого мнения. Чаще всего приводятся датировки, приходящиеся на период времени между 540 и 548 годом. Об этом см. *Richter S.G.* Studien zur Christianisierung Nubiens. Wiesbaden, 2002. (SKCO 11). S. 26–27, 62.

[6] *Iohannes Ephesinus.* Historiae ecclesiasticae pars tertia / Interpretatus est E.W. Brooks // CSCO SS 55. Louvain, 1964. C. IV, 6–8, 49–53 (далее: *Iohannes Ephesinus.* Historia ecclesiastica). Немецкий перевод см. в: *Altheim F., Stiehl R.* Die Araber in der antiken Welt. Band IV. Berlin, 1967. S. 319–333; *Engelhardt.* Op. cit. S. 52–55; *Richter.* Op. cit. S. 46–48 (пересказ и комментарий этого сообщения см. ibid. S. 58–65).

[7] В этой связи см. *Richter.* Op. cit. S. 46, 59–60. В согласии с Рихтером мы полагаем, что Юлиан принадлежал к свите Феодосия Александрийского. Основания, по которым слово «synhodos», стоящее в сирийском оригинале, должно непременно пониматься как «собор», нам совершенно непонятны. Если принять значение «собор», то следует предполагать, что Феодосий, будучи в Константинополе, провёл один или более соборов, что совершенно недоказуемо на основании источников. В качестве «synhodos» Юлиан принадлежал к «synhodia» Феодосия. Это последнее слово очень часто применяется в греческом для обозначения политически ангажированной группы или клики.

ше Египта»[8]. О своём желании выступить в качестве миссионера Нубии Юлиан поставил в известность императрицу Феодору.[9] Она в свою очередь сообщила об этом предложении своему супругу.[10] В ответ на это император отправил в Фиваиду посланника, которого он снабдил богатыми подарками для царя нобадов. Дуксу Фиваиды император приказал предоставить посланнику всякую помощь и защиту. В то же время Феодора отрядила в Фиваиду собственного посланника, а именно Юлиана. Его она снабдила письмом для дукса Фиваиды, в котором угрожала ему смертью в случае, если посланник императора, а не Юлиан первым начнёт миссионерскую деятельность. Из-за этого дукс всячески затягивал отправку императорских миссионеров в Нубию, покуда туда не прибыл посланник императрицы и не начал обращать нубийцев в христианство. В конце концов, к нобадам прибыл и посланник императора, который, однако, застал их уже крещёными и настроенными против веры Халкидонского Собора, а потому не склонными вступать с ним в общение.

Таким образом, нам предстоит исследовать, насколько исторически достоверными являются сведения, сообщаемые Иоанном Эфесским.[11]

Укажем, прежде всего, на некоторые особенности повествования самого Иоанна. С самого начала он обходит молчанием мотивы, которые подвигли Юлиана предпринять

---

[8] *Iohannes Ephesinus*. Historia ecclesiastica. IV, 6. P. 136 (латинский перевод Брукса).

[9] Вероятно поэтому Шубарт (*Schubart W.* Justinian und Theodora. München, 1943. S. 167) называет его «фаворитом Феодоры» (Günstling Theodoras).

[10] Относительно тезиса о самостоятельной роли Феодоры в церковно-политических делах следует подчеркнуть, что Феодора распорядилась об отправке этой миссии не самостоятельно, а была вынуждена сперва сообщить об этом деле Юстиниану. Это является аргументом в пользу того, что столичные монофизиты в конечном счёте зависели от императора, а не только лишь от Феодоры. В данном случае они воспользовались ею в качестве посредницы, которая должна была передать их просьбы и предложения императору. Только император мог вынести окончательное суждение по этому вопросу.

[11] Энгельхардт приводит аргументы в пользу достоверности сведений Иоанна (*Engelhardt*. Op. cit.. S. 57–67).

миссионерскую деятельность в Нобатии, а именно, что конкретно вызвало его «духовную ревность». Если принять во внимание положение, в котором находились в то время монофизиты в Константинополе, подобное намерение должно скорее удивлять. Кроме того, не следует забывать, что Юстиниан с помощью Нарзеса уже создал почву для обращения Нубии.[12]

Далее, вдохновлённое духовной ревностью пребывание Юлиана в Нобатии продолжалось всего три года. После этого он вернулся в Константинополь к патриарху Феодосию и в последующие двадцать лет своей жизни уже не предпринимал никаких поездок к обращённому им народу.[13] Перед своим возвращением в Константинополь он поручил новообращённых нобадов заботам епископа Фил Феодора. Что ни его деятельность, ни деятельность Феодора не были особенно успешными, явствует из слов самих нобадов: они признавались, что христианскую веру они смогли понять лишь благодаря усилиям Лонгина[14], который начал свою миссию более чем двадцать лет спустя, в 569 г.[15]

---

[12] Масперо (*Maspero J.* Théodore de Philae // Revue de l'histoire des religions, 59 (1909). P. 299–317 [здесь: P. 303]), излагая обстоятельства низложения Феодосия, следующим образом описывает эту ситуацию: «... окончательно он обосновался в Константинополе, где и умер в 566 г. Там он замыслил грандиозный проект; экспедиция Нарзеса без сомнения привлекла внимание христианского мира к Нубии: Феодосий возмечтал обратить её. Императрица, симпатии которой к монофизитам были печально известны, поддержала своего протеже в этом предприятии». Таким образом, Масперо полагает, что Феодосию просто вот так захотелось. Откуда происходит «духовная ревность» Юлиана, Масперо не объясняет.

[13] Он умер в Константинополе незадолго до Феодосия 22 июня 566 г. (*Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites au VI[e] siècle // CSCO 127. Subsidia 2. Louvain, 1952. P. 225).

[14] *Ioannes Ephesinus.* Historia ecclesiastica. IV, 8.6. P. 188, 2–10 (*Altheim F., Stiehl R.* Op. cit. S. 319–333; *Richter.* Op. cit. S. 49). См. тж. *Engelhardt.* Op. cit. S. 77–78; *Grillmeier.* Op. cit. S. 277. В этой связи следует учесть, что это высказывание встречается в письме, которое царь нобатов направил императору Юстину II по совету ставшего в 569 г. епископом Нубии Лонгина. Трудно себе представить, что Лонгин стал бы сообщать в этом письме императору об успехах нежелательной для того миссии. Скорее всего, он потому обеспечил появление и отправку подобного письма, что хотел тем самым успокоить гнев

Другой вопрос, который обыкновенно ставится в связи с обращением Нубии, возникает по поводу сообщения Евтихия Александрийского[16], православного патриарха, жившего в X в. В соответствии с его сообщением нубийцы были сначала крещены сначала в православие, однако позднее, когда кафедра православного патриарха в Александрии после арабского завоевания оказалась почти на сто лет вакантной, они были вынуждены обращаться за рукоположениями священников и епископов к александрийскому монофизитскому патриарху, который единственный и был в наличии. Вопрос состоит в том, следует ли верить этому сообщению.

императора и устранить некое подозрение в измене, которое тот имел в отношении него.

[15] См. *Honigmann*. Op. cit. P. 226. Можно предположить, что этот Лонгин был родственником низложенного патриарха Константинопольского Анфима (ACO III 99. P. 168, 11; см. тж. *Honigmann E.* Anthimus of Trebizond, Patriarch of Constantinople // *Honigmann E.* Patristic Studies. Città del Vaticano, 1953. (Studi e Testi 173). P. 185–193 [P. 188]). Если дело обстоит так, то следует отметить, сколь долго поддерживались и работали старые связи, существующие между участниками описываемых событий, и какое значение придавали императоры тому, чтобы только старые, испытанные люди задействовались в важных мероприятиях. Кроме того, данный факт ставит под сомнение часто выдвигаемый тезис об изначальной принадлежности Лонгина к свите патриарха Александрийского Феодосия (этот тезис представлен, например, в *Grillmeier*. Op. cit. S. 272; *Richter*. Op. cit. S. 71).

[16] См. *Eutychius Patriarcha Alexandrinus*. Annales. Pars posterior / Ed. L. Cheikho, B. Carra de Veux, H. Zayyat // CSCO SA 7. Parisiis, 1909. P. 45–46: «А было это с того времени, как патриарх Александрии Георгий бежал в Константинополь в третий год халифата Умара ибн аль-Хаттаба. И до тех пор пока не стал патриархом Александрии Косьма в седьмой год халифата Хишама, пребывала кафедра Александрии без мелькитского патриарха, то есть на протяжении девяноста семи лет, и яковиты заняли все церкви как в Мисре, так и в Александрии. И когда нуждались нубийцы в епископах, то яковитский патриарх поставлял им епископов. И с тех пор нубийцы стали яковитами». Сообщение Евтихия повторяет аль-Макин (см. *Vantini G.* Oriental Sources concerning Nubia. Heidelberg — Warschau, 1975. P. 375) и Макризи (немецкий перевод в Macrizi's Geschichte der Copten: aus den Handschriften zu Gotha und Wien / mit Übersetzung und Anmerkungen von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1845 [Hildesheim — New York, 1979²]. S. 57). См. тж. *Grillmeier*. Op. cit. S. 278 со сноской 48; *Richter*. Op. cit. S. 21 со сноской 42.

Достоверность этого сообщения уже неоднократно оценивалась многими исследователями[17]. Как следствие предпочтение отдаётся сведениям Иоанна Эфесского сравнительно со сведениями Евтихия[18].

Далее, на основании сведений Иоанна Бикларского утверждается, что одна из нубийских народностей, а именно макуриты, была обращена в христианство по всей видимости православными миссионерами.[19] Все же остальные с большой долей вероятности были крещены монофизитами.[20]

---

[17] *Maspero*. Op. cit. P. 315–317; *Monneret de Villard*. Op. cit. P. 62–63. См. тж. *Engelhardt*. Op. cit. S. 57–67, где приводятся и убедительно опровергаются различные высказывания исследователей в пользу достоверности сведений Евтихия сравнительно со сведениями Иоанна Эфесского. Обзор данной темы вместе с указаниями на литературу даётся в: *Krause M.* Zur Kirchengeschichte Nubiens // Nubian culture: Past and Present. Main Papers presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11.–16.8.1986 / Ed. Hägg T. Stockholm, 1987. P. 293–308 [P. 295]; *Grillmeier*. Op. cit. S. 278–282; *Munro-Hay S.C.* Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia. Warszawa — Wiesbaden, 1997. (BNA 5). P. 23–24; *Richter*. Op.cit. S. 2–28.

[18] *Maspero*. Op. cit. P. 317; *Engelhardt*. Op. cit. S. 67.

[19] *Johannes Biclarensis*. Chronica. P. 212 (s.a. 569: «Macuritarum gens his temporibus Christi fidem recepit»). P. 213 (s.a. 573: «Legati gentis Macuritarum Constantinopolim veniunt dentes elephantinos et camelopardam principi Justino munera offerentes sibi cum Romanis amicitias collocant»). См. *Monneret de Villard*. Op. cit. P. 66–67; *Engelhardt*. Op. cit. S. 67–71; *Vantini*. Op. cit. P. 27–28; *Munro-Hay*. Ethiopia and Alexandria. P. 24–25 (сомнения Munro-Hay в мелькитском вероисповедании новообращённых макуритов [Ibid. P. 24] не подкрепляются заслуживающими внимания аргументами). Высказывание Френда (*Frend W.H.C.* The Mission to Nubia: An Episode in the Struggle for Power in Sixth Century Byzantium // Travaux de Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Academie Polonaise des Sciences. T. 16. Études et Travaux VIII. Warszawa, 1975. P. 9–16 [P. 11]) о том, что макуриты были крещены уже ок. 560 года, с одной стороны не подтверждается источниками, а с другой оставляет открытым вопрос, почему об этом стало известно только в 569 г. Обе даты — 569 и 573 гг. — относятся во всяком случае к тому времени, когда Лонгин действовал в качестве миссионера в Нубии.

[20] *Engelhardt*. Op. cit. S. 57–71.

Здесь мы хотели бы ещё раз исследовать вопрос о крещении Нубии и по-иному оценить значение сведений Евтихия.

Нужно подчеркнуть, что в качестве источника по крещению Нубии в общем и целом можно привлечь лишь сведения Иоанна Эфесского. Наряду с ними сообщения Иоанна Бикларского и Евтихия хотя и представляют интерес, однако должны в силу своего много меньшего объёма и детальности отступить на второй план.

Укажем здесь на то, что годы между 536 и 571 в отношениях между православными и монофизитами могут быть описаны как по большому счёту мирные годы. Этот мир ни разу не нарушался гонениями против монофизитов. Если в эти годы не была достигнута уния между обеими партиями, то это главным образом следует приписать расколу и спорам внутри монофизитской партии – в ней отсутствовало единство как по вопросу о лицах, так и по вопросу об учении. В это же время православная партия, и во главе её император, приложили все усилия к тому, чтобы утвердить монофизитов-севериан в качестве господствующего монофизитского течения. Эта немалая монофизитская группировка была посредством целого ряда доктринальных уступок подготовлена к унии, которая, в конце концов, должна была быть заключена. Однако отсутствие единства в монофизитских рядах уничтожило эту возможность перед самым подписанием унии в 567 г. Впрочем, ещё при жизни Юстиниана господствовала, так сказать, уния «по умолчанию», благодаря которой монофизиты, и особенно их верхушка в Константинополе, пользовалась широкой веротерпимостью.

Таким образом, для императора была вполне приемлема миссионерская деятельность, проводимая теми монофизитами, которые принадлежали к кругам, которым он полностью доверял и, судя по всему, уже не рассматривал в качестве противников или еретиков. Можно однозначно видеть, что оба монофизитских миссионера, Юлиан и Лонгин, ничуть не пострадали от императора за свою деятельность, будь то во время жизни Феодоры или после её смерти.

Иоанн Эфесский, который написал свою историю не ранее 578 года[21], видел ситуацию уже иначе. Когда он приступил к записи этих сведений, уже вновь после долгого перерыва имели место преследования монофизитов, которые затронули и его лично. Ему пришлось многое претерпеть, в том числе и заключение в тюрьму (впрочем, надо признать, впервые за всю его долгую монофизитскую карьеру).

Когда он в конце жизни взялся за написание церковной истории, эти испытания явно повлияли на его способ подачи материала. Таким образом, то отношение к событиям недавнего прошлого, которое мы видим на страницах его истории, является позицией, которую он занимал лишь в конце жизни. О его позиция в 40-е годы можно хорошо судить на основании многочисленных сообщений о его миссионерской деятельности в Малой Азии. Его деятельность там по времени, по всей видимости, точно совпадала с миссией Юлиана в Нубии.[22] Судя по этим сведениям, монофизит до мозга костей Иоанн Эфесский крестил язычников в халкидонскую веру![23]

В таком случае можно с полным основанием предположить, что эти меры — а именно, отправка Иоанна в Малую Азию, Юлиана в Нубию и Иакова Барадея к гассанидам — были скорее всего скоординированной акцией императора. И если мы совершенно точно знаем, что Иоанн крестил язычников в халкидонскую веру, то можно также не без основания предполагать, что и прочие миссионеры поступали сходным образом. В виду многочисленных указаний на тесные контакты, которые поддерживали эти трое с импе-

---

[21] *Van Ginkel J.* John of Ephesus: a monophysite historian in sixth century Byzantium. Groningen, 1995. P. 71. Впрочем, Дьяконов (*Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 169) датирует написание всей истории более осторожно: между 566 и 585 годами. Написание её третьей части, которая нас здесь интересует действительно не могло иметь место ранее 578 г.

[22] Датировку см. в: *Honigmann.* Évêques et évêchés monophysites. P. 207; *Van Ginkel.* Op. cit. P. 30.

[23] *Michel le Syrien.* Chronique. T. II. P. 207 (колонка справа). Оправдание этому, которое Иоанн по всей видимости придумал лишь когда уже писал свою церковную историю, звучало таким образом: для язычников в любом случае было лучше променять язычество на христианство, пусть даже и в его халкидонской версии.

раторским двором, такое предположение выглядит полностью оправданным.[24]

В свете всего вышесказанного, сведения Иоанна Бикларского и Евтихия представляются легко объяснимыми. Иоанн подавал обращение одного нубийского племени как обращение в «fides christiana» и, как кажется, не делал в тот момент никакого различия между феодосианским и православным направлениями, как это собственно и подобало сторонникy императора. Наиболее правдоподобным предположением является то, что он писал так потому, что нубийцы были обращены либо в халкидонскую веру, либо в христианство в духе существовавшего в то время между двумя группами соглашения, при котором постановка и заострение спорных вероучительных моментов избегались. Впрочем, таковые различия, вероятно, считались в кругах феодосиан либо практически преодолёнными, либо несущественными.

Со значительным на то основанием можно предполагать, что Иоанн Бикларский понимал под «fides christiana» именно православную веру. Трудно себе представить, чтобы он подобным же образом высказался об успехах, скажем, арианской миссии. В этом случае он либо вовсе не стал бы упоминать о таковом событии, либо как-нибудь выразил своё неудовольствие. Но ни в коем случае не написал бы он так нейтрально, как в данном случае! Можно сравнить его высказывание с высказыванием Иоанна Эфесского, который ощущал необходимость как-то оправдаться в своём образе действий при крещении язычников в халкидонскую веру и потому подчёркивал, что это вероучение всё же лучше, чем язычество. Иоанн Бикларский очевидным образом не находился в таком положении и соответственно ему не требова-

---

[24] По этой причине неприемлемым кажется следующий вывод Энгельхардт (*Engelhardt*. Op. cit.. S. 73): «В более узком смысле инициатива исходила от монофизитского священника Юлиана» (Die Initiative im engeren Sinne ging von dem monophysitischen Priester Julian ... aus). Инициатива, конечно же, исходила от императора, в противном случае следует предположить, что инициатива обращения гассанидов и малоазийских язычников исходила соответственно от Иакова Барадея и Иоанна Эфесского. То, что дело в этом последнем случае обстояло не так, доказывают обстоятельства миссионерской деятельности самого Иоанна Эфесского (см. *Дьяконов*. Ук. соч. С. 69–74).

лось уточнять, в какую конкретно веру были обращены нубийцы.

Что же касается сообщения Евтихия, что оно приходится очень кстати, так как делает эту версию ещё более правдоподобной.[25] В то время как для современника событий Иоанна Бикларского обращение нубийцев в православие было очевидным, сведения Евтихия в достаточной мере объясняют, почему они позднее были вынуждены отпасть от православия.[26] То, что во время вакансии на александрийской православной кафедре они были вынуждены обратиться к монофизитам, ещё раз показывает, что нубийцы так до конца и не осознали различий между монофизитами и православными[27].

Данные Евтихия были подвергнуты оценке Эрнстом Штайном.[28] Ему полностью удалось продемонстрировать ошибочность или, скорее, неточность хронологических данных Евтихия. Это, впрочем, ещё не говорит о том, что описанные Евтихием обстоятельства дела ложны в принципе. Таким образом, вопрос о правильной оценке сообщений Евтихия по-прежнему остаётся открытым.[29]

---

[25] С этим не согласен Масперо (*Maspero*. Op. cit. P. 317), который относительно сведений Евтихия говорит, что «данное предание не имеет никакой ценности» (cette tradition n'a aucune valeur).

[26] Такую интерпретацию сведений Евтихия впервые предложил Моннерэ де Вийар (*Monneret de Villard*. Op. cit. P. 62–63). В пользу достоверности сведений Евтихия высказывается также *Munro-Hay*. Op. cit. P. 25–26. Против таковой высказывались: *Kirwan L.P.* Some thoughts on the Conversion of Nubia to Christianity // Nubian Studies. Proceedings of the Symposium for Nubian Studies / Ed. Plumley J.M. Cambridge, 1978. P. 142–145 [P. 142]; *Krause*. Op. cit. S. 295; *Scholz P.* // Nubica I/II. 6. Internationale Konferenz für nubische Studien in Uppsala, vom 11. bis 16. August 1986. S. 433–447 [S. 442]. Обзор этого вопроса см. в: *Grillmeier*. Op. cit. S. 278–282; *Munro-Hay*. Op. cit. P. 23–35; *Richter*. Op. cit. S. 23–24 со сноской 61.

[27] Об этом см. *Richter*. Op. cit. S. 24 со сноской 52.

[28] *Stein E.* Nubie chrétienne // RHE 36 (1940). P. 131–142 [P. 134–135].

[29] Для Штайна эта не такая уж и большая неточность является знаком того, что всё сообщение в целом не заслуживает никакого внимания. Он говорит (Ibid. P. 135): «При таких обстоятельствах подвергаешься искушению более не беспокоиться на предмет того, что Евтихий говорит по поводу Нубии» (Dans ces conditions, on pourrait être tenté de ne pas s'embarasser autrement de ce qu'Eutychius dit au sujet de la Nubie...). Касательно датировки см. тж. *Gelzer H.* Ungedruckte

В своей полемике против тезиса Моннерэ де Вийара[30], отстаивающего правильность сведений Евтихия, Штайн приводит ещё один аргумент против того, что Нубия была крещена мелькитами. Этот аргумент основывается на одной Notitia episcopatuum мелькитской Церкви Египта XIV века[31], которая приписывается Евтихию[32].

Согласно этой Нотиции по мнению Штайна следует различать два географических понятия: «Нуба», которое обозначает область макуритов, и арабское название «аль-Марис», которое обозначает Нобатию (т.е. Нубию по преимуществу). Таким образом, когда Евтихий говорит о Нубии, он имеет в виду область макуритов, которые, как обыкновенно считается, с самого начала были обращены в халкидонскую веру.[33]

Таким образом, нам следует прояснить два связанных друг с другом вопроса: во-первых, действительно ли Евтихий под термином «ан-Нуба» мог иметь в виду Макурию и во-вторых, действительно ли «аль-Марис» Нотиции, изданной Гельцером, обозначает Нобатию.

Относительно первого вопроса сразу следует сказать, что является совершенно неясным, почему Евтихий (если

---

und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ 2 (1893). S. 34–35 со сноской 1.

[30] *Monneret de Villard*. Op. cit. P. 62–63, 158–160. См. тж. *Grillmeier*. Op. cit. S. 279.

[31] *Gelzer H.* Op. cit. S. 36–38; *Vantini*. Op. cit. P. 450–451. Евтихию часто ставится в упрёк, что его сообщение появилось только спустя 300 лет после крещения Нубии (см. напр. *Grillmeier*. Op. cit. II/4. S. 278). То, что Notitia episcopatuum происходит из XIV века, то есть написана через 700 лет после крещения, как кажется, никого не смущает!

[32] Арабский оригинал Нотиции издан в Monumenta Cartographica Africae et Aegypti par Youssouf Kamal. T. IV. Fol. 1150b. Арабский текст воспроизведён в книге «Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары». Т. 4. М., 2002. С. 208 (там же на С. 207–208 краткая библиография) и снабжён русским переводом (там же. С. 209).

Гельцер говорит, что аттрибуция Нотиции всего лишь «не невероятна» («nicht unglaublich») — с уверенностью здесь говорить естественно нельзя. В настоящей момент, как кажется, не имеется возможности установить истинность этой аттрибуции.

[33] Впрочем, абсолютно неизвестно, кто крестил эту область, кто был там первым епископом и каким церковным статусом она обладала.

он вообще является автором этой Нотиции!) должен был употребить название «ан-Нуба» в смысле Макурия. В его время не существовало уже отдельной Макурии — в наличии имелось лишь единое царство Нубия. И было бы странно, если бы Евтихий, говоря в то время о Нубии, имел в виду только некую часть этого царства, а не всё царство целиком. В словоупотреблении того времени «Нуба» понималась как мелькитами, так и монофизитами в качестве единой страны.[34]

Таким образом, можно с уверенностью говорить, что монофизиты в X веке понимали под термином «ан-Нуба» именно всю Нубию. Зачем же надо полагать, что Евтихий употреблял этот термин иначе, чем они? Хорошо известно, что Евтихий зарекомендовал себя как неутомимый и успешный полемист, выступавший против учения монофизитской Церкви. Соответствующий пассаж из его хроники об изначальной принадлежности Нубии к православной Церкви следует также понимать как полемический. Если же мы действительно понимаем его как выпад против монофизитов, то как же можно предполагать, что Евтихий имел в виду под термином «Нуба» нечто иное, чем монофизиты, с которыми он как раз полемизировал?[35]

Следуя Штайну, надо полагать, что мелькитское употребление термина «ан-Нуба» существенно отличалось от монофизитского, в то время как у мусульман существовало отдельно от них собственное словоупотребление.[36] А имен-

---

[34] «История александрийских патриархов», приписываемая Севиру бен аль-Мукаффе, жившему в то же время, что и Евтихий, даёт нам много примеров подобного словоупотребления (*Severus ben al-Muqaffa*. Historia patriarcharum Alexandrinorum / Ed. Seybold // CSCO. T. 52. SA. T. 8. Pars I. P. 1, 5, 131, 183–186, 248, 282, 284, 286, 292, 293).

[35] Согласно воззрениям мусульманских авторов юрисдикция монофизитского александрийского патриарха простиралась на всю Нубию (см. сообщение современника Евтихия аль-Масуди у *Vantini*. Op. cit. P. 126: «Копты Египта — за исключением тех, кто является мелькитами — нубийцы (al-Nūba), а также армяне суть яковиты»; см. тж. ibid. P. 139). Такая точка зрения разделялась в то время всеми, кроме, естественно, мелькитов. Мелькитский патриарх Евтихий соответственно старался опровергнуть эту точку зрения, утверждая, что Нубия изначально принадлежала к мелькитской конфессии.

[36] Арабским термином «аль-Марис» применительно к Нобатии христианские авторы до времени Евтихия и Севира бен аль-

но такое предположение вытекает из аргументации Штайна, которая основывается на единственном источнике XIV века, правильность аттрибуции которого невозможно установить с точностью. Вопрос состоит в том, является ли это предположение обоснованным.

Согласно Гельцеру[37] претензии мелькитов на епископскую кафедру аль-Мариса и Нубии были ни чем иным как «пустыми притязаниями» (leere Prätensionen). Под этим следует понимать, что речь могла идти лишь о титулярных епископствах. Следует также учесть тот факт, что кафедру «аль-Мариса» (т.е. согласно Гельцеру и Штайну кафедру Нубии-Нобатии) занимал епископ, в то время как кафедру «Нубы» (т.е. согласно Гельцеру и Штайну кафедру Макурии) — митрополит. Естественно, что в этом случае получается, что кафедра Макурии была в глазах мелькитов важнее кафедры Нобатии. Вряд ли это могло быть, если только оба царства не были православными. В данном случае мы, вероятно, имеем дело с некоей Нотицией, хотя и мелькитской, однако же составленной по коптскому образцу и отражающей тот факт, что епископ Нубии был повышен до митрополита, что хорошо зафиксировано в монофизитских источниках.[38]

Утверждение о том, что под термином «Нуба» следует понимать Макурию, принадлежит собственно Гельцеру.[39]

Мукаффы, совсем не пользуются (ср. *Munro-Hay S.C.* Al-Marīs // EI. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 574–575). Также и мусульмане употребляют его далеко не повсеместно: у них термин «Нуба» служил для обозначения *либо области* «аль-Марис» (т.е. Нобатии) *или* всей Нубии, включая Макурию и даже Алодию (см. *Hillelson S.* Nūba // EI. Vol. VIII. Leiden, 1995. P. 88–89; *Vantini.* Op. cit. P. 91). Официальным титулом нубийского царя был «царь Мукурры и Нубы» (*Hillelson.* Op. cit. 89; *Munro-Hay.* Al-Mukurra. P. 544–545), при этом «Нуба» совершенно очевидно обозначала область нобадов («Нобатии» или у мусульман «аль-Мариса»). Это официальное словоупотребление следует при интерпретации сведений Евтихия предпочитать данным Нотиции.

[37] *Gelzer H.* Op. cit. S. 37.

[38] Ср. *Severus ben al-Muqaffa.* Historia patriarcharum Alexandrinorum / Ed. C.F. Seybold. P. 186, 8; History of the Patriarchs of the coptic church of Alexandria / Ed. B. Evetts // PO. T. 5. Paris 1907. P. 146. См. тж.: *Vantini.* Op. cit. P. 45.

[39] *Gelzer.* Op. cit. S. 38: «Marîs und Nûba sind als monophysitische Metropolen bekannt; wenn Nûba speziell von Marîs unterschieden wird, entspricht es dem ΜΑΚΟΥΡΙΑ der Kopten, dem Makorrâ der Araber» («Ma-

Он, к сожалению, не приводит никаких примеров, которые могли бы подкрепить данное утверждение. Единственно можно предположить, что при этом он основывается на житии коптского патриарха Исаака[40]. В этом житии действительно упоминается некий царь Макурии. Однако, когда это житие было включено в сборник житий александрийских патриархов, приписываемых Севиру бен аль-Мукаффе и переведено на арабский, то царь Макурии стал выступать в нём уже как царь Нубии.[41] Именно этот или подобный пассаж вероятно и навели Гельцера или его источник на мысль, что термины «Макурия» и «Нубия» являются идентичными.

По нашему мнению, такая ситуация является единственной в своём роде. При переложении коптского текста на арабский язык переводчик очевидным образом руководствовался двумя мотивами: во-первых, политико-географический термин «Макурия» должен был быть приведён в соответствие с реалиями X века[42], а во-вторых, предпочтение должно было быть отдано термину, бывшему в употреблении у тех, кто говорил на арабском языке.[43] На этом

рис и Нуба известны в качестве монофизитских митрополий; если надлежит отличить Нубу от Мариса, то этот термин соответствует "Макурии" коптов, и "Макорре" арабов»).

[40] Histoire du patriarche copte Isaac / Étude critique, texte, et traduction par E. Amélineau // Publications de l'École des lettres d'Alger. T. II. Paris, 1890. P. XXXIII–XXXV, 71–73; idem / Ed. Porcher // PO. T. 11. P. 377; *Vantini*. Op. cit. P. 37.

[41] *Severus ben al-Muqaffa*. Op. cit. / Ed. C.F. Seybold. T. I. Fasc. II. P. 131, 8; idem / Ed. B. Evetts // PO. T. 5. P. 24; *Vantini*. Op. cit. P. 38.

[42] См. *Adams W.Y.* The United Kingdom of Makouria and Nobadia: A Medieval Nubian Anomaly // Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam / Ed. Davies W.V. London, 1991. P. 257–263 [P. 257]: «И наконец, мы знаем, что когда-то в раннем Средневековье два царства, Макурия и Нобатия, объединились под властью одного царя. Этот факт был отмечен рядом средневековых арабский историков и географов, и наиболее надёжно Ибн Селимом аль-Асвани, который проехал через всю Нобатию и Макурию, чтобы нанести визит царю в Донголе ближе к концу X века (toward the end of the 10th century)».

[43] Эта ситуация отчасти отражается в сообщении аль-Якуби (цитируется по *Vantini*. Op. cit. P. 71): «Нубийцы, когда они пришли на западный берег Нила, оказались соседями царства коптов ... Позднее нубийцы разделились на два царства. Одно стало царством тех, кто назывался "мукурра", которые поселились на восточном и западном

основании, впрочем, нельзя заключать, что повсюду, где в христианском тексте на арабском языке из Египта стоит «Нуба», следует понимать «Макурия».

Теперь нам следует прояснить второй вопрос: действительно ли термин «аль-Марис» обозначает Нобатию.

Применительно к VI в. для территории, населённой нубийцами, мы имеем следующие обозначения: Нобатия — царство, непосредственно прилегающее с юга к территории Верхнего Египта; Алодия — царство, граничащее в своей южной части с Эфиопией; Макурия — царство, лежащее между первыми двумя. Термин «Нубия» или «нубийцы», носит на момент VI в. исторический характер и нашими основными источниками не используется.

После арабского завоевания, а конкретно — с появлением арабской географической литературы — в оборот активно вводятся термины «аль-Марис»[44] и «ан-Нуба». «Аль-Марис» обозначает область, в то время как ан-Нуба обозначает народ — нубийцев. При этом, анализируя использования этих терминов, надо, конечно же, учитывать те политические изменения, которые имели место в конце VII в. в отношениях двух нубийских царств — Нобатии и Макурии.

Арабы, естественно, не выдумали термины «ан-Нуба» и «аль-Марис», а позаимствовали их у тех народов, которые поддерживали с Нубией куда более древние и активные связи, т.е. у египтян и греков. Таким образом, нам по возможности надо выяснить, как в VI в. египтяне и греки употребляли термины «Нубия» и «нубийцы», а также «аль-Марис».

берегу Нила и в качестве столицы имели Дункулу. Именно этот народ заключил мир с мусульманами и давал им "бакт". ... Другое царство нубийцев под названием Алва было ещё более могущественным, чем Дункула; их столица называлась Суба ...».

На основании этого сообщения можно видеть, что аль-Якуби соединяет область Нобатии, которая граничит с Египтом, с Макурией, так как термин ан-Нуба уже в IX веке, когда аль-Якуби писал свой труд прменялся также и для Макурию. Ср. тж. *Vantini*. Op. cit. P. 111, 115 (сообщение аль-Истахри).

[44] Впервые он встречается у Ибн аль-Факиха аль-Хамадани (кон. IX — нач. X в.) (см. Арабские источники VII–X вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. М.; Л., 1960 [далее: АИ 1960]. С. 79).

Что касается греков VI века, то единственным источником, который нам удалось обнаружить, является краткое сообщение Стефана Византийского, составившего своё сочинение «Ἐθνικά» в первой половине VI в., в эпоху Юстиниана.[45] Согласно Стефану, трактующему термин «Νοῦβαι» (т.е. «нубийцы»), оный означает ни что иное как «нобады».[46]

К сожалению, из-за недостаточного знания коптского языка и соответственно коптских источников, нам не удалось детально проанализировать их на предмет употребления терминов, касающихся Нубии. С другой стороны, в словаре коптского языка Крама[47] имеется статья, посвящённая слову «Марес» (по-коптски **марнс**) и хорошо иллюстрирующая употребление этого слова в коптской литературе, начиная с IV в. Согласно Краму[48], Марес обозначает не что иное как «южную страну», «Верхний Египет», и чаще всего Фиваиду. В качестве южной оконечности Мареса называется остров Филы. Данная информация чрезвычайно важна для нас с точки зрения выяснения точной географической привязки термина «аль-Марис», употребленного в Нотиции Гельцера.

В арабское время ситуация с использованием этих географических терминов выглядит довольно противоречиво. К примеру, у нас имеется сообщение ибн аль-Факиха аль-Хамадани, гласящее, что «последний округ Египта со стороны границы с Нубией — это Усван. Думкула — город нубийцев. И [между этими городами] расстояние в сорок ночей пути ...»[49]. И далее: «К недостаткам Египта относится южный ветер, который египтяне называют аль-марисийа, и это потому, что они называют высокие части Саида, до страны нубийцев, Марис».[50] Отсюда однозначно следует,

---

[45] См. Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. New York — Oxford, 1991. P. 1953–1954.

[46] Stephani Byzantini Ethnicorum quae supersunt / Ed. A. Meinecke. Tomus prior. Berolini, 1849. P. 478, 13–15: «Νοῦβαι ἔθνος Λιβύης παρὰ Νείλῳ. Ἀπολλόδωρος δευτέρᾳ περὶ τῆς γῆς. λέγονται καὶ Νουβαῖοι ὡς Σαβαῖοι, καὶ Νουβάδες οἱ αὐτοί» («Нубы — народ Ливии у Нила. Аполлодор во второй [книге] о земле. Называются также "нубийцы" как "сабейцы" и они же — нубады»).

[47] A Coptic Dictionary / Compiled by W.E. Crum. Oxford, 1939.

[48] Ibid. P. 300 (колонка справа).

[49] См. АИ 1960. С. 79.

[50] Там же.

что аль-Хамадани считал Нубией всё, что расположено южнее Асуана, т.е. прежде всего Нобатию и Макурию. С другой стороны второй пример показывает, что аль-Хамадани считал аль-Марис относящимся к области Саид, то есть к Верхнему Египту.

Аль-Йакуби (ум. 897) в своей «Истории» не склонен выделять Марис из территории Макурии, которая по преимуществу является областью нубийцев и простирается до коптских областей.[51]

Сведения знаменитого арабского историографа аль-Масуди относительно местоположения Мариса противоречивы. С одной стороны вот, что он говорит в своей книге «Китаб ат-Танбих ва-л-ишраф»: «Что касается ветра, который в стране Египта называется ал-марисийа (название дано по стране Марис, окраине земли нубийцев в верховьях Нила, а это Саид Египта) ...».[52] Эту фразу явно нужно понимать так, что Марис значит ни что иное, как Саид Египта, т.е. Верхний Египет.

В своём главном произведении «Мурудж аз-захаб» аль-Масуди, рассказывая о расселении нубийцев, говорит, что «их области примыкают к областям коптов в верхней части Египта, в области Усвана и прочих. ... Они построили столицу, а это город, называемы Дункула».[53] Следовательно «ан-Нуба» согласно этому сообщению аль-Масуди расселены вплоть до южных границ Египта, безотносительно к названию приграничной области.

Другим сообщением аль-Масуди является следующее: «... а другая часть жителей — рабы. Последние суть те, кто населяет Нубию и прочие области, прилегающие к Усвану, а это область Марис».[54] Таким образом, аль-Масуди однозначно говорит, что Марис — это Асуан, т.е. Верхний Египет.

---

[51] АИ 1960. С. 39: «Что же касается нубийцев, то они, когда направились в западную сторону от Нила, оказались соседями царства коптов. Нубийцы — потомки Байсара ибн Хама ибн Нуха, воцарившиеся там, которых называют мукурра».

[52] АИ 1960. С. 248: إلى بلاد مريس من أوائل أرض النوبة من أعلى النيل وهو صعيد مصر

[53] АИ 1960. С. 238.

[54] АИ 1960. С. 242.

Впрочем, у этого автора есть и сообщение, которое надо понимать в том смысле, что область Марис расположена не в Верхнем Египте, а в северной части нубийского царства Макурия: « ... мне рассказали, что у нубийцев есть царь в городе Дункула. ... Царство его распространяется на Макурру и Алву. А область его царства, примыкающая к земле Усвана, известна под названием Марис, и оттуда идёт ветер аль-Марисийа. Этот царь правит [землёй, простирающейся] вплоть до владений Египта — области ас-Саида и города Усвана».[55] В этом сообщении, впрочем, присутствует субъективный элемент — «мне рассказали».

Привязка области Марис к Нобатии как будто бы подтверждается данными ибн Хаукаля (ок. 977 г.), который пишет: «К западу от этого Белого Нила живёт народ, называемый ал-джабалийун, подчиняющийся царю Дункулы, а он царь ал-Мукурры и Мариса. Марис же расположен от границы Асуана до окраин страны ал-Мукурра».[56] Однако, где расположена страна аль-Мукурра? Ибн Хаукаль даёт на это свой ответ: «... ал-Мукурра, а это страна Дункулы, которая граничит с Асуаном».[57] Если Марис простирается от Асуана до Макурры, а Макурра в свою очередь граничит с Асуаном, то, по-видимому, это надо понимать так, что Марис и есть область Асуана, т.е. Верхнего Египта. Таким образом и ибн Хаукаля нельзя привлечь в качестве аргумента в пользу того, что Марис есть Нобатия, т.е. северная Нубия.

Впрочем, Марис (Марес) является словом коптским и арабы пользуются им крайне редко. В арабском языке для обозначения Верхнего Египта было своё слово: ас-Саид. Таким образом, следует изучить вопрос, где именно, согласно арабским географам, проходила южная граница этой области.

Упоминание ас-Саида, естественно, встречается чрезвычайно часто в арабской географической литературе. Мы хотели бы привести несколько отрывков из разных авторов, которые более точно дают представление о границах этой области.

---

[55] АИ 1960. С. 238–239.

[56] Арабские источники X–XII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 2. М.; Л., 1965 (далее: АИ 1965). С. 61.

[57] Там же.

Так аль-Масуди в «Китаб ат-танбих» пишет[58]: «Нил выходит из первого климата, попадает во второй климат и идёт к городу Усвану, что из области Саид Египта; это первый из мусульманских городов, который примыкает к земле нубийцев». А также далее[59]: «Они направились в Усван в области Саид Египта и двинулись по берегу Нила, войдя в земли нубийцев и прочих ал-ахабиш».

В другом своём сочинении, «Ахбар аз-заман», аль-Масуди свидетельствует[60]: «Затем от области Саида начинается царство нубийцев».

Эту же информацию подтверждает, к примеру, также аль-Идриси («Китаб нузхат ал-муштак фи-хтирак аль-афак»): «Египетские корабли также поднимаются по Нилу только до города Асуана, который является крайним южным пунктом ас-Саида (وهي آخر الصعيد الأعلى)».

Таким образом, можно сделать вывод, что арабский термин ас-Саид полностью соответствует коптскому Марес (в арабской передаче - «аль-Марис») и распространяется на территорию Верхнего Египта, а именно на ту его часть, центром которой является город Асуан, и которая зачастую называется «Верхним ас-Саидом» (الصعيد الأعلى).

Из этого следует, что в Нотиции, приписываемой Евтихию Александрийскому, под словом аль-Марис имеется в виду исключительно Верхний Египет, ибо этот термин никоим образом не обозначал Северной Нубии, т.е. территории от 1-го до 3-го нильского порога, на которой в VI в. располагалась Нобатия.

Впрочем, даже без этих изысканий на основании одного только текста Нотиции можно догадаться, что аль-Марис обозначает ни что иное как Верхний Египет. При первом чтении Нотиции сразу бросается в глаза, что область Верхнего Египта, чрезвычайно важная в церковно-политическом и историческом смысле, остаётся как бы вне епархиального устройства Египетской Церкви. Мы просто не находим её! Единственное упоминание о ней звучит следующим образом[61]: «Третий (престол) — архиепископа Египта и его областей, округов и сельских округов — до земли Верхнего

[58] АИ 1960. С. 249.
[59] Там же. С. 251.
[60] Там же. С. 258.

Египта»[62]. Какому же престолу в таком случае подчинялась земля Верхнего Египта? Ответа на этот вопрос мы не найдём, если не предположим, что Верхний Египет как церковная провинция был обозначен в Нотиции как аль-Марис, занимающий в ней шестое место.

В таком случае можно сделать однозначный вывод о том, что «ан-Нуба» обозначает в Нотиции земли, так сказать, «Великой Нубии», а именно того, что в VI в. обозначалось как Нобатия, Макурия и, может быть, Алодия. Таким образом, коль скоро тезис Гельцера и Штайна о противопоставлении Нубии как Макурии и аль-Мариса как Нобатии не выдерживает критики, то мы должны признать известную достоверность сведений «Хроники» Евтихия Александрийского об изначальном крещении Нубии в мелькитскую, то есть православную веру.

Таким образом, тезис Штайна об «употреблении названия Нубия в узком смысле»[63] Евтихием представляется ошибочным. Этот последний, говоря «Нуба», имел в виду, безусловно, всю Нубию как она была в X в., или же, если всё-таки понимать этот термин в узком смысле, то Нобатию как северную часть страны, граничащую с Верхним Египтом[64], т.е. собственно изначальную область миссионерской деятельности Юлиана, а затем Лонгина. Соответственно не правы и те исследователи, которые вопреки достаточно ясным данным арабских географов полагают, что аль-Марис является северной частью Нубии, то есть Нобатией.

Относительно достоверности сведений Иоанна Эфесского о первоначальном крещении Нубии Юлианом также позволительны некоторые сомнения.[65] Нами уже указывалось на то, что после того как Юлиан сообщил Феодоре о своём желании крестить Нубию, императрица поставила об этом в известность Юстиниана. В этой связи история с

---

[62] Там же. С. 208: إلى أرض الصعيد الأعلى

[63] См. *Grillmeier A.* Op. cit. S. 281: «... einen einschränkenden Gebrauch des Namens Nubien».

[64] См. *Hillelson.* Op. cit. P. 88: «The medieval Arabic writers are equally vague about the southern extent of Nubia: the region immediately bordering on Egypt, which bore the name of Marīs, seems to have been regarded as Nubia *par excellence* ...».

[65] См. *Richter.* Op. cit. S. 24–25 со сносками 63–70, где в том числе даются ссылки на исследования, в которых отстаивается историческая достоверность сведений, сообщаемых Иоанном Эфесским.

двойным посольством — императора и императрицы — представляется весьма сомнительной. Было бы более правдоподобным, если бы императрица сразу же отправила в Нубию монофизитскую миссию, пусть даже и секретно. Поскольку же она прежде всего поставила в известность императора, то в таком случае, отряжая наряду с императорским своё посольство, она должна была уже открыто действовать вопреки его воле.[66]

Далее следует рассмотреть информацию о том, что посольство императора было вынуждено остаться в Фиваиде, в то время как посольство императрицы смогло продолжить своё путешествие в Нубию. Следует ответить на вопрос, на сколь долгое время дукс Фиваиды задержал царских миссионеров, или же, иными словами, на сколько опередил их Юлиан? Если принять во внимание, что Юлиан за то время, пока царские миссионеры дожидались в Фиваиде отправки через границу, успел окрестить, по крайней мере, нубийского царя и его высших сановников, и настолько посвятить их в детали вероучения, что они отдавали себе отчёт в тонких различиях между халкидонской и монофизитской верой, то следует полагать, что со времени начала миссионерской деятельности Юлиана и до прибытия царских миссионеров в Нубию прошло весьма много времени.

Однако, как долго мог дукс Фиваиды оттягивать отправку царского посольства, выставляя в качестве предлога отсутствие верблюдов для перевозки грузов? Невероятно, что это могло длиться годами. Даже если мы предположим, что это продолжалось несколько месяцев, то всё равно следует признать, что миссия императрицы осуществлялась с прямо-таки невероятной скоростью!

Кроме того, существует ещё одно, уже упомянутое, указание на то, что окончательное обращение Нубии и её основательная катехизация состоялось лишь через двадцать лет, т.е. при Лонгине. Как следствие, нубийцы однозначно не были осведомлены Юлианом о различиях в учении сторонников и противников Халкидонского Собора. Таким образом, они вряд ли могли сколько-нибудь убедительно возражать посланникам императора по поводу учения Церкви.

---

[66] Здесь следует также учесть обстоятельство, касающееся письма Феодоры, о котором напоминает Рихтер (*Richter*. Op. cit. S. 62 со сноской 32; S. 63 со сноской 34).

Кроме того, следует осмыслить тот факт, что нубийцы, приняв подарки и послание императрицы, приняли также и её веру. Далее, если верить тому, что пишет Иоанн Эфесский, когда царские миссионеры, наконец, явились к нубийцам, те отвергли веру императора. Выглядит довольно странно, что в официальной ситуации на международном уровне предпочтение оказывается не желанию римского императора, а желанию его супруги.[67] Также является странным, что нубийский царь и его вельможи предпочли присоединиться к вере низложенного александрийского патриарха Феодосия и таким образом сразу стать в глазах римлян сектантами. Вряд ли это было их целью. Что касается церковной юрисдикции, то они несомненно должны были подчинить себя александрийскому патриарху, который и в то время и позднее был православным.[68]

---

[67] Вот что, например, пишет Рихтер (*Richter*. Op. cit. S. 61): «Обращение Юлиана к императорскому дому должно было быть в данном случае необходимым, поскольку Нобадия находилась не на римской территории, а представляла собой суверенную область, и только официальное посольство могло иметь возможность добраться до нубийского царя». В этой связи, конечно же, возникает вопрос, имела ли императрица право сама отправить официальное посольство и насколько подобные действия согласовались с международной практикой. На эти вопросы можно ответить только отрицательно.

Кроме того, у нас имеется пример того, насколько отрицательную реакцию вызвало однажды вмешательство Феодоры в международные дела. Как сообщает Прокопий (Historia arcana, II, 31–36), когда персы узнали о письме, в котором Феодора сделала Забергану, персидскому посланнику, некое политическое предложение, то они были возмущены тем, что женщина вмешивается в государственные дела. Они даже готовы были отказать Римской Империи, в которой якобы властвовала женщина, в праве называться государством. Прокопий, у которого мы находим эти сведения, судя по тону изложения, полностью разделял это мнение.

[68] Против этого возражает Грилльмайер (*Grillmeier*. Op. cit. S. 275): «Несомненно, новые христиане (нубийцы — *М.Г.*) считали себя связанными с Феодосием, который и самим Юлианом рассматривался как собственно патриарх Александрийский. Как само собой последовало присоединение Нобатии к александрийско-антихалкидонскому послушанию и преемственности (Obedienz und Sukzession)». Здесь следует напомнить, что за исключением информации Иоанна Эфесского у нас нет никаких сведений, которые могли бы быть привлечены для проверки данного тезиса. Но даже и сам Иоанн ничего не сообщает о подчинении Нубии антихалкидонскому патриарху Алек-

На основании этих доводов я, таким образом, склонен считать сведения Иоанна Эфесского о крещении Нубии в первой половине 40-х гг. в пункте «конкуренции»[69] между православными и монофизитами в общем и целом вымышленными[70].

Таким образом, хотелось бы подвести итог. Во-первых, инициатива крещения Нубии исходила от Юстиниана, а ни коим образом не от священника Юлиана. Миссия в Нубии представляла собой последнюю акцию в череде мер, призванных посредством создания лояльного Византии христианского государства обеспечить безопасность границы Верхнего Египта, что вполне и удалось осуществить.

Для осуществления этой миссии были подобраны люди из числа приближённых ссыльного патриарха Александрийского Феодосия. Критерием при их отборе было, вероятно, их происхождение или же то, что это были энергич-

---

сандрии за время деятельности Юлиана. У нас нет вообще никаких указаний на то, что Феодосий с 545 по 566 хотя бы раз побеспокоился о новообращённых нобадах. Миссия Лонгина, первого епископа Нубии, также не может считаться однозначным триумфом монофизитства на нубийской почве, поскольку Лонгин был в высшей степени лояльным императору епископом. Показательно также, что Феодосий не сам рукоположил Лонгина, а поручил сделать это Павлу Антиохийскому (см. *Grillmeier*. Op. cit. S. 276; *Richter*. Op. cit. S. 70; Френд [*Frend*. The Mission to Nubia... P. 11], правда, утверждает, что Феодосий сам рукоположил его, но это ошибка). Это может считаться ещё одним аргументом против наличия факта «послушания» Нубии монофизитскому патриарху Александрии.

[69] Очевидным образом, к этой ситуации невозможно применить тезис Рубина о «продуктивном соревновании», якобы имевшем место между Юстинианом и Феодорой (см. *Rubin B.* Das Zeitalter Justinians. Bd. 1. Berlin, 1960. S. 110). См. тж. *Engelhardt I.* Op. cit. S. 74: «С точки зрения нейтрального наблюдателя [эта] миссионерская деятельность выглядит как явная конкуренция между Юстинианом и Феодорой» («Vom Standpunkt eines neutralen Beobachters erscheint die Missionierung als offene Konkurrenz zwischen Justinian und Theodora»).

[70] Против этого возражает Рихтер (*Richter*. Op. cit. S. 62): «Судя по изображению событий дело должно быть действительно шло о конкурентных отношениях (Konkurrenzverhalten) между императором и императрицей, а не о согласованной политике, посредством которой обе конфессии могли бы искусно (auf geschickte Art und Weise) поддерживаться царским домом». Эту фразу надо рассматривать как типичное выражение традиционного взгляда исследователей на роль Феодоры.

ные люди, выглядевшие пригодными для исполнения доверенной им миссии.[71] Известно, впрочем, что Феодосий Александрийский не один приехал в Константинополь из Египта.[72] Соответственно, естественным было подыскать кандидатуру на роль миссионера Нубии среди его спутников, которые лучше разбирались в египетских делах, и были, что немаловажно, более привычны к тамошнему климату.[73] Сравнительно недолгое пребывание Юлиана в Нубии (два года), вероятно, говорит о том, что он всё-таки не был охвачен чрезмерным рвением и действовал скорее по приказу императора, причём не долее, чем ему было приказано.[74]

Во-вторых, обращение нубийцев происходило на основе либо халкидонского исповедания (как у Иоанна Эфесского в Малой Азии), либо на основании формулы, которая или опускала доктринальные различия[75], или выставляла их как уже преодолённые[76]. Впрочем, в качестве новообра-

---

[71] В энергии и предприимчивости таких людей как Иоанн Эфесский или Иаков Барадей на основании того, что о них известно, не приходится сомневаться.

[72] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 326: «а блаженный архиепископ Феодосий и прочие выдающиеся люди его юрисдикции были изгнаны со своих престолов, и они также были приглашены в царский град и отправились туда благодаря посредству некоторых выдающихся людей, близких ко двору ...».

[73] См. *Grillmeier A.* Op. cit. S. 272; *Richter*. Op. cit. S. 60.

[74] Ср. это его пребывание с долгим пребыванием в Нубии Лонгина двадцать лет спустя.

[75] Достойно внимания в этой связи высказывание Грилльмайера касательно состояния богословия в новообращённой Нубии (*Grillmeier A.* Op. cit. S. 285): «Различные наблюдения указывают на то, что образ Христа у нубийцев вырастает из общей сокровищницы дохалкидонской традиции таким образом, что язык послехалкидонских формул (die nach-chalcedonische Formelsprache) не смог здесь выступить на передний план».

[76] Против этого высказывается Масперо (*Maspéro J.* Op. cit. P. 315), который полагает, что «обращение Нубии было делом исключительно яковитской партии» («la conversation de la Nubie est l'oevre exclusive du parti jacobite»). При этом он и сам находит странным, что Феодор, епископ Фил, поддерживал добрые отношения с дуксом Фиваиды, который был, по всей видимости, православным. Укажем здесь также на неверное употребление термина «яковитский». Ко времени Юлиана, первого крестителя Нубии, ещё не существовало яковитов, поскольку Иаков Барадей только ещё начинал свою дея-

щённых, которым ещё только предстояло пройти более глубокую катехизацию, нубийцам и не обязательно было знать их.

По нашему мнению, сведения Иоанна Бикларского от 569 г. о крещении макуритов должны соотноситься с деятельностью Лонгина в Нубии. О какой-либо однозначно православной миссии среди макуритов в то время у нас отсутствуют какие бы ни было сведения. Также отсутствуют сведения о создании макуритской епископии. Как следствие, Лонгина следует рассматривать в качестве «общенубийского» епископа[77] для трёх народностей: нобадов, макуритов и алодеев. Его лояльное отношение к императору позволяет нам квалифицировать его как «мелькита».

При крещении Нубии политический аспект выглядит ничуть не менее важным, чем богословский. Показательно, что в восточных источниках и отчасти в научной литературе присутствует обозначение новообращённых нубийцев как «мелькитов» или «не-мелькитов», а не, скажем, «про-» или «антихалкидонитов». Император Юстиниан и его преем-

---

тельность. Опекал Юлиана, также как позднее Лонгина, Феодосий Александрийский. Более уместно было бы здесь говорить о «феодосианах», что хорошо отражено в источниках (см. об этом *John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints. P. 400). Подобную же ошибку совершают, например, ещё Штайн (*Stein E.* Histoire de Bas Empire. T. II: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris – Bruxelles – Amsterdam, 1949. P. 632) и Шубарт (*Schubart,* Justinian und Theodora. S. 194).

Достойно внимания, что сам Иоанн Эфесский не упоминает ни единым словом догматические аспекты крещения Нубии. Очень уместным здесь является то, что говорит о нём Банди (*Bundy D.D.* Jacob Baradaeus. The State of Research. A Review of Sources and a New Approach // Le Muséon 91 (1978). P. 45–86 [P. 60]): «Этот материал должно рассматривать с некоторой осторожностью, так как чувство времени у Иоанна (John's sense of chronology) зачастую хромает (goes awry), а его понимание конкретных богословских проблем обычно поверхностно».

[77] Касательно старого тезиса о том, что Лонгин действовал в Нобатии и Алодии, в то время как путь в Макурию оставался для него закрыт, следует принять во внимание замечание Шольца (*Scholz P.* Nubien // TRE. Bd. 24. Berlin — New York, 1994. S. 690): «Предположение, что туда (т.е в Алодию) христианство пришло по инициативе Лонгина раньше, чем в Макурию ... более не является приемлемым (ist nicht mehr haltbar)».

ник Юстин всегда были готовы избегать упоминания Халкидона в своих взаимоотношениях с монофизитами. Влияние Византийской Империи в целом (а не только её египетской части) на Нубию и далее оставалось весьма значительным, что говорит о том, что Нубия, по всей видимости, отнюдь не рассматривала себя в качестве державы, противостоящей халкидонитской Империи в вопросах веры, чему имеются многочисленные свидетельства из разных областей жизни и культуры Нубийского царства.[78]

Одновременно с крещением Нубии начинался спор о Трёх Главах, который по мысли Юстиниана был призван помочь православным и монофизитам преодолеть разногласия, которые непроизвольно вызвал к жизни Халкидонский Собор. Соответственно, вопрос стоял следующим образом — должны ли были новообращённые находиться в общении с римским императором (т.е. быть «мелькитами»), а не: должны ли они были быть сторонниками Халкидонского Собора.

II
Миссия Иакова Барадея.

Несмотря на то, что после смерти Севира Антиохийского Феодосий Александрийский открыто выступил в качестве духовного предводителя монофизитов-севериан, он не мог пользоваться свободой действий и передвижения. Таким образом получилось, что фигура Иакова Барадея на долгую перспективу приобрела, пожалуй, ещё большее значение. Это значение он стяжал, как признается, благодаря своей неутомимой деятельности на ниве восстановления монофизитской иерархии в Империи.[79]

---

[78] См. напр. *Godlewski W.* Nubia, Egypt and Byzantium // Perceptions of Byzantium and its Neighbours (843–1261) / Ed. O.Z. Pevny. New York, 2000. P. 168–181 [P. 168–178].

[79] См. *Kleyn H.G.* Jacobus Baradaeüs, de stichter der syrische monophysietische Kerk. Leiden, 1882. P. 62: «Но то, что сделал Иаков, установив иерархию, было теперь чем-то иным, это было большим, чем просто установление - это было учреждением новой Церкви» (Maar wat Jacobus deed, het instellen van eene hiërarchie was iets anders, was meer dan dat. Het was de stichting eener nieuwe kerk»). Со времени Кляйна это мнение господствует во всех высказываниях и описаниях деятельности Иакова, будь то в исторических источниках или иссле-

Несмотря на почти всеобщее признание Иакова в качестве основателя независимой монофизитской Церкви, которой суждено было с тех пор называться по его имени «яковитской», в его деятельности имеется целый ряд аспектов, продолжающих оставаться невыясненными и потому могущих поставить под вопрос всеобщее восприятие роли Иакова[80].

При проведении анализа фактов, касающихся деятельности Иакова Барадея, нас будут в первую очередь интересовать следующие аспекты: во-первых, насколько деятельность Иакова соотносилась с общей логикой церковной политики Юстиниана; во-вторых, какие цели преследовал Иаков своей деятельностью, а точнее, была ли Церковь, которую он стремился восстановить, действительно монофизитской Церковью, идентичной сегодняшней, называющей себя «яковитской». Также будет поставлен вопрос, какого вероучительного направления придерживался сам Иаков, особенно на ранней фазе своей деятельности до 566 года.

Рукоположение Иакова состоялось в 542 году, на который, как уже было упомянуто, приходится отправка Юлиана к нобадам и Иоанна Эфесского к малоазийским язычникам. Эти события представляются нам ни в коей мере не случайными, более того — между ними следует постулировать определённую связь.

дованиях. Обзор состояния источников и степени исследованности вопроса см. в: *Bundy*. Jacob Baradaeus... P. 45–86 (P. 45–48 — краткий обзор и оценка литературы об Иакове Барадее). См. тж. *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians // Gesammelte Schriften. Bd. IV. Berlin 1960. S. 294; *Stein*. Histoire du Bas Empire... P. 624–628 (Штайн называет Иакова: «истинным обновителем монофизитства» — «le vrai rénovateur du monophysisme»); *Van Roey A.* Les débuts de l'Église jacobite // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. P. 356–360; *Hendriks O.* L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien // POC 10 (1960). P. 3–25, 97–113 [P. 10]; *Vööbus A.* The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia // Church History 42 (1973). P. 17–26 [P. 24–25]; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 147.

[80] Целый ряд проблем, возникающих в связи с оценкой личности и деятельности Иакова, формулирует Банди (*Bundy*. Jacob Baradaeus... P. 78–83), не предпринимая при этом попытки рассмотреть целиком весь комплекс вопросов, который в свою очередь ещё может быть увеличен.

С самого начала следует отвергнуть версию, согласно которой Иаков был рукоположен Севиром Антиохийским. На основании главного источника о жизни и деятельности Иакова (то есть «Житий восточных блаженных» Иоанна Эфесского) известно, что Иаков с 527 г. непрерывно жил в Константинополе.[81] Там чисто теоретически он мог быть рукоположен Севиром, поскольку последний в 535–536 гг. действительно провёл там примерно полтора года. Впрочем, современного этому периоду источника, который бы повествовал о таком рукоположении, не имеется. Также у нас отсутствуют сведения о том, было ли позволено Севиру вообще предпринимать в Константинополе какие-либо шаги без позволения императора. Тот факт, что в столице он находился под покровительством Феодоры, может лишь подкрепить это предположение, поскольку императрица равным образом не позволяла находящимся под её защитой монофизитам преступать распоряжения императора, содержащие однозначный запрет на проведение новых рукоположений.

Возможность рукоположения Иакова Феодосием Александрийским представляется более вероятной, хотя и о ней у нас не имеется никаких точных сведений.[82] Представляется весьма странным, что Иоанн Эфесский не захотел однозначно указать на этот факт, от которого в сущности зависела легитимность всех тех рукоположений, которые впоследствии осуществил сам Иаков. Для того, чтобы была признана законность рукоположения, в посвящении епископа должны были участвовать одновременно три других епископа. В этой связи было бы весьма неплохо для истории монофизитской Церкви, если бы Иоанн Эфесский привёл-таки имена трёх епископов, которые рукоположили Иакова, или же, если его действительно рукоположил Феодосий,

---

[81] См. *Kleyn.* Jacobus Baradeüs… P. 37–49.

[82] Тем не менее, Бек (*Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. [Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Teil 2. Bd. 1]. S. 393) принимает этот тезис без проверки. Ему следуют, например, ещё Трингем (*Trimingham J.S.* Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. Beirut, 1979. P. 166) и Рихтер (*Richter.* Studien zur Missionierung Nubiens… S. 59).

имена двух других епископов.[83] Ему, как стороннику монофизитства было бы весьма важным подчеркнуть, что Иаков был рукоположен теми епископами, правоверие которых в глазах противников Халкидонского Собора не вызывало бы вопросов. Однако, это умалчивание имён говорит, по всей видимости, о том, что рукоположение Иакова прошло не совсем так, как того задним числом хотелось бы монофизитам.

Другим соображением в пользу того, что Иаков не был рукоположен Феодосием, является то, что Феодосий не имел права рукополагать епископов для территорий за пределами собственной юрисдикции, т.е. Александрийского Патриархата. Несмотря на то, что имелись прецеденты, когда, например, Севир Антиохийский поощрял монофизитских священников совершать рукоположения и для других местностей, такое было возможно только в случае крайней нужды, но даже и тогда могло иметь место лишь по личному поведению патриарха, авторитет которого простирался далеко за пределы границ его первоначальной юрисдикции.[84] Потому представляется не вполне правдоподобным, что теперь Феодосий стал рукополагать для чужого Патриархата, причём даже не священников, а епископов.[85] Если же мы рассматриваем ситуацию в таком ракур-

---

[83] К примеру, у нас имеются сведения о епископах, принявших участие в рукоположении Севира Антиохийского, который в сущности занял Антиохийскую кафедру незаконно. Вполне понятно, что в случае назначения, законность которого вызывает однозначное сомнение (как это было с Севиром), участники его постарались, по крайней мере, безукоризненно соблюсти все внешние канонические формальности, что и было засвидетельствовано письменно (см. Notices relatives à Sévère // PO II [1907]. P. 325). Против этого см. труд Хонигманна (*Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites au VIe siècle // CSCO. Vol. 127. Subsidia. Vol. 2. Louvain, 1952. P. 157), который полагает, что Иаков был всё-таки рукоположен Феодосием.

[84] Vita Ioannis, episcopi Tellae. P. 38–39. В этом случае рукоположения осуществлялись в том числе и за пределами Антиохийского Патриархата, подчинённого Севиру.

[85] Против этого возражает Банди (*Bundy*. Jacob Baradaeus. P. 79), который ввиду этих фактов, которые он и сам отчасти приводит, пишет тем не менее: «It appears to be safe to assume that at least Theodosius was a consecrator of Jacob ...». Даже если бы дело обстояло таким образом, тем не менее трудно вообразить, что «jurisdictional domain» Иакова (так *Vööbus*. The Origin of the Monophysite Church. P.

се, как если бы Феодосий уже утвердил себя в качестве главы монофизитов по всей Империи и, имея право рукополагать для всех местностей, рукоположил Иакова, то тогда непонятно, почему Иаков должен был впоследствии дополнительно запрашивать его, имеет ли он, Иаков, право рукополагать также и для Александрии.[86]

Впрочем, имеется однозначное указание на то, что Феодосий не был признан в качестве «общемонофизитского» Патриарха: после смерти Севира в 538 г. Антиохийский Патриархат от монофизитов «курировал» Константин Лаодикийский, который вплоть до своей смерти примерно в 553 г. рассматривался в качестве местоблюстителя почившего Севира.[87]

Как бы то ни было, является всего лишь предположением то, что Иаков был рукоположен среди прочих Феодосием Александрийским — современные источники вообще не упоминают Феодосия в этой связи![88] Скорее можно предположить, что Константин Лаодикийский принял участие в

25, прим. 87) теперь простирался от перидской границы до Константинополя!

[86] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 501.

[87] *Rahmani I.* Epistula Anthimi, pseudo-patriarchae ad Iacobum episcopum Edessae // Studia syriaca. Fasc. II. Šarfa in Monte Libano, 1908. P. 67–72 [P. 28]. *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 170.

[88] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 490, 499–500, 579. Последнее из указанных здесь мест содержится в житии, которое было написано не Иоанном Эфесским. Для наших целей является совершенно неважным, кем именно была составлена эта пространная версия жития Иакова Барадея, в которой содержатся сведения о рукоположении Иакова Феодосием. Это место не восходит к житиям, составленным современником событий Иоанном Эфесским, и передаёт таким образом более позднюю традицию. Михаил Сириец (Chronique. Vol. II. P. 244–246, колонка справа) следует в своём изложении житиям, которые восходят к Иоанну Эфесскому и потому также не упоминает имён тех, кто якобы рукополагали Иакова. Далее об этой проблеме см. *Bundy*. Jacob Baradaeus. P. 51–53. Однако, даже в том случае, если бы Иаков действительно был рукоположен Константином, остаётся неясным, почему Иоанн Эфесский не стал об этом упоминать. Без ответа остаётся также вопрос, кто были другие два епископа, принявшие участие в хиротонии Иакова.

рукоположении Иакова.[89] Впрочем, Иоанн Эфесский об этом также ничего не говорит.

Далее в нашем распоряжении имеются два сообщения, которые описывают, при каких собственно обстоятельствах состоялось рукоположение Иакова. Одно сообщение содержится опять же в сочинении Иоанна Эфесского и утверждает, что Феодора *устроила хиротонию Иакова Барадея по* просьбе гассандиского царя Арефы.[90]

В связи с этим сообщением возникает несколько вопросов: во-первых, почему Арефа обратился к Феодоре, а не к Юстиниану? Во-вторых, почему Арефа непременно желал, чтобы был рукоположен Иаков? В-третьих, что Иаков сделал после своего рукоположения для Арефы и его христианских подданных?[91] Другими словами, какая польза была Арефе от такого епископа?[92]

Если бросить взгляд на непосредственную предысторию отношений Гассанидов с имперской Церковью после Константинопольского Собора 536 года, то можно увидеть,

---

[89] Косвенно на это может указывать тот факт, что Иаков первым рукоположил Дометия, который сменил умершего к тому времени Константина на Лаодикийской кафедре (см. *Michel le Syrien*. Chronique. Vol. II. P. 249, колонка справа; *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 170).

[90] *John of Ephesus*. The Lives of the Eastern Saints. P. 500, 579. Первое указание приводит именно второе житие Иакова, которое не принадлежит Иоанну Эфесскому. Первое житие не упоминает в этой связи ни Феодору, ни Арефу (op. cit. P. 490). Михаил Сириец включает в свою «Хронику» обе версии жития (*Michel le Syrien*. Chronique. Vol. II. P. 244–246, колонка справа). См. тж. *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 159–160; *Hendriks*. L'activité apostolique. P. 10.

[91] Как мы знаем, его поле деятельности далеко не ограничивалось сферой влияния Арефы, да и рукоположен он был во епископы Эдессы — города, также не входившего в сферу влияния Гассанидов (см. *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 168).

[92] Собственно даже не Иаков, а Феодор, рукоположенный в титулярные епископы Бостры, был послан к Арефе, однако впоследствии проводил большую часть времени в Константинополе, а не в лагере Арефы. О его деятельности у нас имеется крайне скудная информация, тем самым следует полагать, что его роль и влияния были в высшей степени скромными (см. *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 160–164). Тем большее недоумение вызывает характеристика, данная Феодору С.А. Ивановым (Византийское миссионерство. М., 2003. С. 94) — «это был страстный миссионер, о котором, однако, ни слова не сообщают греческие источники».

что единственным фактом, хоть как-то иллюстрирующим эти отношения и имеющимся в нашем распоряжении, является рассказ[93] о посещении православным патриархом Антиохийским Ефремом лагеря Арефы во время его продолжительной поездки по Сирии вскоре после завершения Собора.[94]

Предположительно Ефрем попытался во время своего визита склонить Арефу к халкидонской вере, но эта попытка как будто бы потерпела неудачу.[95] Впрочем, стоит отметить на основании сколь странного рассказа источника делается этот вывод: после того как бедуин Арефа с удивительной лёгкостью отвергает все аргументы одного из ведущих богословов-халкидонитов своей эпохи, каковым являлся Ефрем, он приглашает патриарха принять участие в своей трапезе. Подали мясо верблюда, и Арефа попросил Ефрема благословить трапезу. Однако Ефрем возмутился тем, что для еды подано мясо нечистого животного и как следствие отказался дать своё благословение. Когда он таким образом оскорбил гостеприимство Арефы, этот последний отказался от дальнейших переговоров с Ефремом и тому пришлось уехать с пустыми руками.

На основании такого свидетельства едва ли возможно говорить о засвидетельствованной неудаче миссии Ефрема в лагере Арефы. В данном случае речь идёт всего лишь об анекдоте, который имел целью проиллюстрировать и оправдать прозвище Ефрема «Иудей», которым его наделили монофизиты.[96] На основании этого сообщения невозможно сделать вывод о настоящем ходе переговоров между Арефой и Ефремом, и ещё менее о его результатах. Скорее всего, цель их встречи могла заключаться в том, что Ефрем изложил филарху дружественных Империи арабов церковно-политическую линию императора и передал ему предло-

---

[93] *Michel le Syrien*. Chronique. Vol. II. P. 246–248 (колонка справа).

[94] *Zacharias Scholasticus*. Historia ecclesiastica. X, 1.

[95] Так, напр., *Shahîd I.* Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. I. Part 1. Washington, 1995. P. 208.

[96] Подобный же анекдот сообщается в истории о пророке Магомете, сохранившейся в «Хронографии» Феофана Исповедника (P. 333, 4–13). Там рассказывается, что некие евреи считали Магомета своим Мессией вплоть до того момента как увидели его поедающим верблюжье мясо.

жения Юстиниана, которые имели своей целью достижение унии. Вероятно, следствием этой встречи и было то, что Арефа вскоре обратился к Юстиниану и Феодоре за отправкой к нему епископа, который должен был окормлять его народ в духе задач императорской объединительной церковной политики.

Далее следует отметить причины, по которым именно Иаков в 542 г. был отправлен на выполнение своей миссии. При этом нам следует принять во внимание два события, которые развивались параллельно с миссией Иакова, а именно уже упомянутую миссию Юлиана в Нубии и Иоанна Эфесского в Малой Азии. Здесь следует подчеркнуть два обстоятельства: отправившийся в Нубию Юлиан принадлежал к кругу приближённых Феодосия Александрийского, однако не был рукоположен во епископы ни до, ни после своей якобы весьма успешной миссии. После своего пребывания у нобатов он всего лишь поручил заботу о вновь обращённых епископу Фил Феодору. Лишь Лонгин после смерти Юстиниана был впервые рукоположен во епископы Нубии. Это даёт нам возможность сделать вывод, что патриарх Феодосий в то время, то есть около 542 г., однозначно не имел полномочий совершать рукоположения. Таким образом, для него всё ещё действовал запрет на рукоположения, который Юстиниан возобновил для монофизитов в 532 г. Здесь мы хотели бы ещё раз указать на тот факт, что мы не знаем, кем был рукоположен Иаков Барадей, поскольку Иоанн Эфесский обходит этот факт в своих двух житиях Иакова Барадея. Ещё более поразительным оказывается этот факт, если принять во внимание, что Иаков вскоре после своего рукоположения рукоположил во епископы Эфесские самого Иоанна.[97] Иоанн также умалчивает, кто ещё кроме Иакова Барадея участвовал в его рукоположении. Вполне понятно, почему Иоанн в своём сочинении о восточных монахах, составленном около 566 г., превозносит тот факт, что он был рукоположен Иаковом Барадеем, поскольку последний к тому времени уже был повсеместно

[97] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. V; *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 168–177; *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб. 1908 (репринт: СПб. 2006). С. 78–79; *Van Ginkel J.* John of Ephesus: a monophysite historian in sixth century Byzantium. Groningen, 1995. P. 32.

известен и даже знаменит. Однако то, что он не упоминает двух других епископов, принявших участие в его рукоположении, а также, как уже было сказано, имена епископов, рукоположивших Иакова, является точным признаком того, что эти епископы не были монофизитами.

В силу этого вся ситуация предстаёт в другом свете. Однозначно можно утверждать, что Иоанн независимо от того, каких взглядов он придерживался впоследствии или до того, в 542 г. находился в общении с императором и имперской Церковью. То же самое можно постулировать и для Иакова Барадея.

Здесь мы бы хотели подробнее остановиться на сведениях, которые содержат два жития Иакова, принадлежащие перу Иоанн Эфесского, и одно позднего происхождения.[98]

Основным сюжетом этих житий являются весьма протяжённые путешествия Иакова, во время которых он рукополагал священников, давал утешение и ободрял верующих. Согласно сведениям житий он постоянно находился в пути, никогда подолгу не задерживаясь в одном месте, ибо по приказу императора находился в розыске. Юстиниан якобы даже посылал на его поиск добровольцев, которых он снабжал деньгами и обещал другие награды в случае поимки Иакова.[99]

Уже само по себе звучит достаточно неправдоподобно то, что имперские власти в течение двадцати лет не могли поймать одного единственного человека, которого они активно разыскивали и который даже особенно не прятался, а находился в движении, причём о деятельности его было известно весьма и весьма многим.[100] Подобный сбой в деятель-

---

[98] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 488–495; 499–504; 574–614. О последнем житии, которое по всей видимости не принадлежит перу Иоанна Эфесского см. *Kleyn*. Jacobus Baradaeüs. S. 105–109; *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. XIII-XIV [Introduction by Brooks]; *Bundy*. Jacob Baradaeus. P. 71–72.

[99] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 493–494. См. тж. *Kleyn*. Jacobus Baradaeüs. S. 65–67 и *Vööbus*. The Origin of the Monophysite Church. P. 25, которые считают данные сведения Иоанна Эфесского вполне правдоподобными.

[100] Нам известно, как умели поступать государственные и церковные власти Византии, если речь шла о поимке некоего человека. Здесь следует вспомнить историю Иоанна Телльского, которого Ефрем Антиохийский выследил даже в Персии и при помощи персид-

ности властей можно объяснить только тем, что Иакова на самом деле никто всерьёз не искал. Тот факт, что Иаков примерно в 558 г. рукоположил Сергия монофизитским патриархом Антиохийским в самом Константинополе, со всей очевидностью говорит в пользу такого предположения.[101] Совершенно невозможно предположить, что Юстиниан не мог схватить его даже в Константинополе.

Далее следует учесть сведения, содержащиеся в «Истории» Захарии Схоластика.[102] Там, к примеру, ничего не говорится о причинах отправки Иакова на Восток, каковые мы находим у Иоанна Эфесского, а именно, что Арефа добился у Феодоры его рукоположения. Также и в сообщении Захарии Ритора не упоминается, кто именно рукоположил Иакова. Однако, там имеется одно весьма ценное для нас указание, а именно, что Иакову были вверены деньги для выкупа римлян из персидского плена.[103] К большому сожалению, на этом история Иакова у Захарии обрывается.

И тем не менее, в свете сведений Захарии Ритора миссия Иакова выглядит совершенно по новому. Можно предполагать, что Иаков получил задание от самого императора, поскольку такая работа могла проводиться лишь в сотрудничестве с местными римскими властями на персидской границе, а также не в последнюю очередь предполагала поддержку гассандиского царя.[104] На основании этого со-

---

ских и римских солдат задержал суровой зимой в горах (Vita Ioannis, episcopi Tellae. P. 42–47). Легко себе представить, что с Иаковом могли бы поступить столь же жёстко, попробуй он как Иоанн Телльский действовать вопреки императорской объединительной церковной политике, усиливая её противников. Всё это тем более верно, если учесть, что Иаков действовал на территории, находящейся под юрисдикцией того же Ефрема Антиохийского.

[101] *Honigmann*. Évêques et évêchés. P. 193.

[102] *Zacharias Scholasticus*. Historia ecclesiastica, fragmentum cap. XII. P. 130.

[103] Ibid. P. 130. Это было время сразу после войны с Персией, в результате которой римскому Востоку был причинён громадный ущерб. Среди прочего персы захватили Антиохию и угнали очень большое количество римлян в Персию.

[104] То, что деятельность Иакова началась на персидской границе, также находит своё подтверждение и в данных Иоанна Эфесского (*John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 491, 500, 589). В качестве косвенного указания на деятельность Иакова в качестве посредника при выкупе римских пленных следует, вероятно, рассматривать одно

общения можно сделать вывод о тесных контактах Иакова с Юстинианом. Это предположение подтверждается данными третьего жития Иакова, которое не принадлежит перу Иоанна Эфесского. Там, после того как автор подробно описал деятельность Иакова, в том числе и то, насколько неуловим он был для римских властей, говорится, что Иаков часто помогал советом императору, когда тот должен был принимать решения, важные для всей Империи! Благодаря этому Иаков стал настолько знаменит, что его знали не только римский император, но и персидский царь.[105] Таким образом, автор жития в панегирическом раже допускает очевидный прокол — он забывает, как выше рассказывал о том, что Иаков всю жизнь только и делал, что скрывался от агентов императора!

Другое косвенное указание содержит наблюдение, сделанное Дэвидом Банди в его статье об Иакове. Он указывает на отсутствие имени Иакова в трактатах о ересях, возникших между VI и VIII веками.[106] Действительно странно, что имя по-видимому одного из величайших еретиков, которому монофизитская Церковь якобы единственно обязана своим выживанием и возрождением, даже не упоминается в православных каталогах ересей. Это предположительно можно объяснить наряду с прочим также и тем, что Иаков при всей своей активности всё же не заявил себя как богослов.[107]

легендарное сообщение (Ibid. P. 608–609) о том, что Иаков своими молитвами спас город Эдессу от взятия её персидским царём Хосровом в 540 г. и о его знакомстве с самим персидским царём.

[105] *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 593–594. Это последнее обстоятельство должно скорее косвенно указывать на деятельность Иакова по выкупу пленных. Таким образом, персидский царь действительно мог узнать о нём.

[106] *Bundy*. Jacob Baradaeus. P. 67: «It is also of interest to note, that despite the controversy which continuously swirled about his person, doctrines and polity decisions, mention of Jacob is conspicuously absent in the debates which continued after his death».

[107] К вопросу о письменном наследии Иакова см. *Kleyn*. Jacobus Baradaeüs. P. 90–97; *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922. S. 174–175; *Bundy*. Jacob Baradaeus. P. 74–77. Лишь позднейшие источники однозначно считают Иакова основателем монофизитской Церкви. Таковое мнение возникло лишь после арабского завоевания, когда внут-

Таким образом, на основании того факта, что современные православные источники однозначно не упоминают Иакова среди еретиков, возникает вопрос, почему это было так. Ответ на этот вопрос может звучать следующим образом: во-первых, учение Иакова не противоречило вере императора, а во-вторых, размах и эффект от его деятельности в сущности были весьма ограничены.

Относительно первого тезиса о соответствии учения Иакова вере Юстиниана к сожалению существует крайне мало свидетельств. Эти свидетельства, тем не менее, вполне допускают некоторые выводы. Фактически мы имеем лишь два документа, которые проливают свет на вероучение Иакова. Первым является письмо Анфима Трапезундского, низложенного патриарха Константинопольского, которое он направил Иакову предположительно вскоре после начала активной деятельности последнего.[108] Вторым документом является так называемое исповедание веры Иакова, которое сохранилось лишь в арабском[109] и эфиопском[110] переводах.

Свидетельство письма Анфима к Иакову является поистине ценным. Анфим увещевает Иакова более обращать внимание на качество вновь рукополагаемых священников и соответственно не посвящать кого попало.[111] Этот простой

ренние споры и расколы среди монофизитов, вызванные в конечном итоге деятельностью самого Иакова, несколько улеглись.

[108] *Rahmani.* Epistula Anthimi. P. 67–72. Существование этого письма Анфима Иакову является хорошим аргументом против того весьма распространённого мнения, что Анфим после своего низложения был тайно укрыт от всеобщих глаз Феодорой в её дворце и внезапно появился только после её смерти, считаясь пропавшим к тому времени более десяти лет. На самом же деле Анфим, по всей видимости, продолжал активно участвовать в тайной политике и конкретно в подготовке к Константинопольскому Собору 553 года, осудившему Три Главы. См. *Honigmann.* Anthimus of Trebizond, Patriarch of Constantinople. P. 189; idem: Évêques et évêchés. P. 169.

[109] Издан и переведён на голландский язык в: *Kleyn.* Jacobus Baradaeüs. S. 110–163.

[110] *Cornill C.H.* Das Glaubensbekenntniss des Jacob Baradaeus in äthiopischer Übersetzung // ZDMG 30 (1876). S. 417–466.

[111] *Rahmani.* Epistula Anthimi. P. 72: «Multiplicandi itaque non sunt ordinandi, sed tot sint quot expostulat necessitas» («Итак, не следует умножать рукополагаемых, но пусть будет их столько, сколько требу-

факт означает, что деятельность Иакова чётко контролировалась из Константинополя, а также то, что иногда его довольно недвусмысленно одёргивали. В конце письма встречается фраза, точно указывающая на подоплёку деятельности Иакова: Анфим высказывается в том духе, что эта деятельность должна соответствовать усилиям императора, направленным на то, чтобы устранить все препятствия, стоящие на пути к унии. Этим препятствием были Три Главы, осуждение которых Юстиниан рассматривал как предпосылку для унии с монофизитами и каковое он смог в конце концов провести на Вселенском Соборе в Константинополе в 553 году.[112]

В качестве подведения промежуточного итога, таким образом, можно сказать, что деятельность Иакова, во-первых, была одобрена Императором, и во-вторых, находилась в согласии с тогдашней фазой объединительной политики Юстиниана. Император, по всей видимости, потому одобрил его миссию, что надеялся таким образом завоевать среди монофизитов новых сторонников. По всей видимости, это ему казалось более вероятным, чем искать поддержку своей новой политике среди, с одной стороны, жёстко прохалкидонских групп, а с другой среди старых монофизитских кадров.[113]

ет необходимость» — здесь и далее цитируется латинский перевод письма, сохранившегося на сирийском языке).

[112] Ibid. P. 72: «Neque animum attendamus ad argumenta turpia vel ad consuetudines pravas, sed nosmet aliis exhibeamus exemplum cum vitae immaculatae tum etiam rectae et piae rationis agendi, ut Dominus noster nobis placatus cor illuminet mitis et victoris nostri imperatoris, eumque inducat ut radicitus evellat scandala ista quae corpus ecclesiae scindunt, membraque ad tempus separata coniungat in unum per doctrinas puras, apostolicas et ab omni heterodoxo errore immunes; eundemque dirigat quoque ad respuendam damnandamque verbis apertis impietatem Theodori, Ibae aliorumque hereticorum qui illis similes sunt».

[113] Здесь бы нам хотелось выдвинуть гипотезу относительно роли Анфима Константинопольского в деятельности Иакова Барадея. И в самом деле, является странным, что именно Анфим обращался к Иакову с этим письмом. Судя по тону, это письмо можно рассматривать как некую почти что директиву, давать которую Анфим чувствовал себя в праве. Имеется два предположения, которые могли бы объяснить такую линию поведения Анфима: во-первых, могло быть так, что Анфим контролировал и направлял деятельность Иакова от имени Юстиниана. В виду тесных контактов Анфима с императором

Как уже упомянуто, имеется еще один текст, который с определенными оговорками можно привлечь для установления вероучения Иакова Барадея. Этот текст представлен двумя версиями — арабской и эфиопской. Относительно подлинности этих двух текстов между исследователями не существует единства мнений. Впрочем, установлено, что версия содержащаяся в арабском тексте, возникла весьма поздно.[114] Относительно эфиопской версии существуют мнения, согласно которым она может действительно восходить к документу, составленному Иаковом Барадеем.[115]

было бы совсем не удивительно, если бы Юстиниан наделил его этой функцией. Впрочем, встаёт вопрос, почему именно Анфим должен был составить это письмо? Соответственно, второе предположение может звучать следующим образом: именно Анфим и рукоположил Иакова. В этом случае стало бы объяснимым, почему Анфим наблюдал за действиями Иакова и давал ему инструкции. Хотя и верно, что Анфим был лишён патриаршества согласно постановлениям Константинопольского Собора 536 года, однако для монофизитов он по прежнему оставался законным патриархом Константинопольским, и потому исходящее от него рукоположение выглядело вполне законным для монофизитских кругов. Кроме того, Анфим сохранял за собой титул епископа Трапезундского, которым он обладал до рукоположения в патриархи.

[114] *Cöln F.* Die anonyme Schrift ‚Abhandlung über den Glauben der Syrer' // OC 4 (1904). S. 28–97 [S. 33–35].

[115] Корнилл, издатель эфиопского текста, придерживается того мнения, что Иаков с большой долей вероятности является автором этого исповедания веры (*Cornill.* Das Glaubensbekenntniss... S. 418, 464–466). Кляйн (*Kleyn.* Jacobus Baradaeüs. S. 114–119; английский перевод этих страниц в: *Bundy.* Jacob Baradaeus. P. 83) придерживается такого же мнения об авторстве текста, приписывая его Иакову Барадею. Против этого мнения выступает Кёльн (*Cöln.* Abhandlung über den Glauben der Syrer. S. 37–40), который полагает, что этот текст никоим образом не может принадлежать перу Иакова Барадея, поскольку возник он никак не ранее XV в. благодаря сиро-яковитскому патриарху Ною Ливанскому (Noe Libaniota). Против мнения Кёльна выступает Банди: Кёльн не учитывает того факта, что эфиопская версия восходит к сирийскому оригиналу и соответственно лишена анахронизмов, присущих более поздней арабской версии (*Bundy.* Op. cit. P. 76). Обе версии по всей видимости, основываются на сирийском оригинале, который до сих пор остаётся неизвестен или же является утраченным, что в настоящий момент исключает возможность окончательного суждения о подлинности и происхождении этого текста (*Cornill.* Das Glaubensbekenntniss... S. 465–466; *Kleyn.* Jacobus Baradaeüs... S. 116–117; *Bundy.* Jacob Baradaeus... S. 85).

Как бы ни обстояло дело с подлинностью этого текста, мы хотели бы позволить себе привести пространные цитаты из его эфиопской версии. Её, во всяком случае, следует считать независимой от арабской и более близкой к сирийскому оригиналу. Отрывки, которые мы здесь приводим, содержат учение их автора о Христе[116]:

«(S. 445) И Он [Христос] пришёл в человеческом образе, в чистой плоти, с наделённой разумом душой и величественным умом. И соединение божества с человечеством было таинственным соединением, которого ум не постигает и которое мысли не воображают. Его божество не было плотью, и не было его человечество и его плоть божеством, но как плоти невозможно стать духовной как душа, а душе невозможно преобразить природу плоти в духовную, оба они (плоть и душа), тем не менее, образуют одну природу. Так же духовность не преобразовала человечество в свою сущность, а человечество не преобразило божество в своё бытие. И мы именуем Его не двумя именами, не двумя лицами, не двумя Господами, не двумя ипостасями, не двумя природами и не двумя Мессиями, но одним Мессией, одной ипостатью, одной природой и одним Сыном, который был рождён от непорочной Девы, и тем самым называем мы её Богородицей, предначального Творца, который (S. 446) был равен Отцу, Сыну и Святому Духу своей сущностью... И Он творил дела Божьи, знамения и чудеса в слабой плоти. И я верю, что он как Единый в своём божестве и в своём человечестве творил как Бог знамения и чудеса... Он ел и пил во плоти, а Его божество было при этом соединено с Ним же. И воскрес Он в славе. Его воскресение было по плоти, а не по божеству ... и не говорю я, что в нём было разделение, что является свидетельством проклятого Нестория, и не говорю я: две ипостаси, одна — Сын божественной природы, а другая — Сын Марии... . Если кто вводит четверичность в Троицу, да будет он (S. 447) проклят! ... Если кто говорит ...: две природы после соединения, да будет он проклят! Как Лев, который испортил веру, внёс сей раскол, и создал это богохульство. ... (S. 453) и принимаю я слово двенадцати глав, которое высказал Кирилл, гордость учителей; и принимаю я слово праведного и избранного

[116] Цитируется по немецкому переводу Корнилла (*Cornill.* Das Glaubensbekenntniss... S. 441–457).

Диоскора Великого, которого отступник Маркиан изгнал на остров Гангру ... (S. 454) я принимаю слово ... Зинона, великого императора, который отверг и сжёг писание проклятого Льва, и объявил недействительной веру Собора Халкидонского ...».

После этих позитивных пунктов своего вероучения автор переходит к негативным, которые он заключает в несколько анафематствований. Среди них присутствуют проклятия Халкидонскому Собору, в основе которых лежат следующие причины: 1. Введение четвёртой ипостаси в Троицу через разделение одной природы Христа на две; 2. Следующее из этого противоречие постановлениям трёх предшествовавших Соборов; 3. Присутствие на Соборе в Халкидоне некоторых епископов, которые также присутствовали на Эфесском Соборе, а ныне поступали вопреки его решениям; 4. Принятие Томоса Льва; 5. Принятие Ахъйи Эдесского, Дорофея и Дийудуса, племянника Нестория; 6. Несторианство халкидонской вероучительной формулы.[117]

Против позитивной части этого исповедания веры мало что можно возразить. Эта часть представляет собой передачу учения Кирилла Александрийского и проклинает Нестория. Из негативной части, содержащей проклятия, для нас представляет особый интерес пятый пункт.

Уже издатель этого текста, Корнилл, указал на то, что Ахъя Эдесский не мог быть никем иным, как Ивой Эдесским.[118] Личность Дорофея установить невозможно и соответственно здесь следует предполагать искажение при передаче имени с одного языка на другой. Мы предполагаем, что здесь имела место перестановка слогов и потому это имя следует читать как «Феодор» (Δωροθέος — Θεόδωρος). Если мы далее предположим, что «Дийудус» является искажённым «Феодорит», то мы получим три имени, которые

---

[117] *Cornill.* Das Glaubensbekenntniss... S. 456–457. К сожалению, невозможно сказать, являются ли проклятия Халкидонскому Собору подлинными частями этого письма или позднейшими вставками. Такие проклятия в позднейшей монофизитской литературе становятся общим местом, почти ритуальной формулой, не имеющей какой-то временной привязки. С нашей точки зрения они не являются совершенно типичными для VI века.

[118] *Cornill.* Das Glaubensbekenntniss... S. 456 и прим. 2).

были осуждены в 553 г. на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе.

Даже если предложенное чтение последних двух имён является ошибочным, тем не менее, относительно первого имени существует уверенность, что здесь речь могла идти только об Иве Эдесском. Ещё раз напомним здесь о том, что Анфим в своём вышеупомянутом письме к Иакову обещал ему осуждение именно Ивы и Феодора.

Пункт три, как кажется, также указывает на трёх вышеупомянутых лиц, при чём упоминаемый там Собор не следует воспринимать как Ephesinum primum. Скорее речь идёт о разбойничьем Соборе 449 г. в Эфесе, на котором были низложены Феодорит и Ива, реабилитированные затем на Халкидонском Соборе.[119]

Всё это позволяет нам думать, что данное письмо во всяком случае появилось до 553 г., то есть до осуждения Трёх Глав Пятым Вселенским Собором, после чего ставить их в вину православным у монофизитов не было никакого основания. Хотя, конечно же, это обстоятельство не может однозначно говорить в пользу того, что автором этого исповедания являлся непременно Иаков Барадей.

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz stellt einen Versuch dar, die Missionsunternehmen der 40-er Jahre des 6. Jahrhunderts im Hintergrund der Kirchenpolitik Justinians zu schildern. Die Mission im eigentlichen Sinne (d.h. die Außenmission) stellt dabei nur die Mission des Priesters Julianos zu den Nobaden dar, wobei die Mission Johannes von Ephesus als «innere Mission» zu bezeichnen ist. Bei der Beschreibung der letztgenannten Mission wird allein ihre konfessionelle Ausrichtung hervorgehoben: trotz seiner monophysitischen Überzeugungen taufte Johannes die kleinasiatischen Heiden im Sinne des chalkedonischen Glaubens.

In Bezug auf die Missionierung Nubiens von seiten des Priesters Julianos und seines Nachfolgers Longinos Ende der 60-er Jahre werden die Umstände ihrer Tätigkeit analysiert, wie diese

[119] См. напр. *Haacke*. Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 95–177 [S. 165].

ihren Niederschlag in der Kirchengeschichte von Johannes von Ephesus finden. Unter Heranziehung anderer, weniger umfangreicher Quellen wird relative Unzuverlässigkeit der Angaben Johannes' im Teile seiner Geschichte nachgewiesen, der den Vollzug und Erfolg des ganzen Unternehmens allein der Kaiserin Theodora zuschreibt. Im Aufsatz wird ein Versuch unternommen, zu beweisen, daß die Initiative für die Mission in Nubien vielmehr von Kaiser Justinian ausging und von ihm vorbereitet worden war.

Auf Grund der Analyse der zeitgenössischen und späteren Quellen unter weitestgehender Berücksichtigung unterschiedlicher Meinungen der Forscher wird darüber hinaus die Glaubwürdigkeit der Angaben der «Annalen» von Eutychios von Alexandrien über die ursprüngliche melkitische Angehörigkeit der neugetauften Nubier festgestellt. Die Lösung des Problems der ursprünglichen konfessionellen Angehörigkeit Nubiens scheint im richtigen Verständnis der geographischen Termini zu liegen, die sich auf verschiedene Teile Nubiens beziehen, nämlich, wie sich griechische, koptische und arabische Bezeichnungen der Völker und der Königreiche Nubiens zueinander verhalten. Die größte Aufmerksamkeit wird dabei der genauen Bestimmung des geographischen Terminus «al-Marīs» geschenkt. Anhand verschiedener Quellen wird gezeigt, daß dieser Terminus sich allein auf Oberägypten und nicht auf Nobatien beziehen kann; deswegen ist seine Verwendung als Argument gegen die Richtigkeit der Angaben von Eutychios nicht statthaft (Abt. I).

In der Abteilung II werden die Umstände der Tätigkeit Jakob Baradai beschrieben. Zuallererst wird gezeigt, daß die monophysitische Tradition, welche die Ordination Jakobs dem Theodosios von Alexandrien zuschreibt, nicht verläßlich ist. Vermutlich fand seine Ordination unter Beteiligung nicht-monophysitischer Bischöfe statt. Es wird auch mangelnde Glaubwürdigkeit der Angaben der monophysitischen Viten von Jakob festgestellt und die Tatsache hervorgehoben, daß seine Tätigkeit vom kaiserlichen Hof aus kontrolliert und gelenkt wurde. Dabei wird auf die Rolle des abgesetzten Patriarchen Anthimos von Konstantinopel hingewiesen, die bestimmte Aufschlüsse erlaubt bezüglich seiner Teilnahme an der kirchlichen Politik Justinians in den 40-er Jahren, die auf die Vorbereitung der Verurteilung der Drei Kapitel hinzielte. Demnach

wird postuliert, daß die Mission und die Ordinationsarbeit Jakobs den Zwecken des Kaisers diente, dem es darum ging, für seine unionistische Kirchenpolitik neue Anhänger in den stark monophysitisch geprägten Gebieten des Ostens zu werben.

ОЧЕРК ИСТОРИИ АЛАНСКОГО ХРИСТАНСТВА В X–XII вв.

А.Ю. Виноградов, к.и.н. (ИВИ РАН, ПСТГУ)

Христианство у алан до X в.

Легендарное свидетельство о первой встрече Алании с христианством – посещении этой страны св. Андреем Первозванным, восходит к житию апостола, составленному Епифанием Монахом вскоре после 815 г.[1] Через Аланию апостол проходит во время своего третьего миссионерского путешествия, охватившего весь Западный Кавказ: «Спустились в Иверию и к Фасису, а через несколько дней — в Сусанию [т.е. Сванию]. Мужчины у этого народа управлялись тогда женщинами, а поскольку женскую природу легко убедить, то они быстро послушались. Затем пришли в крепость Химар, где сегодня место упокоения многострадального Максима. В этих странах остался Матфий с учениками, творя множество чудес. А Симон и Андрей отправились в Аланию и в город Фусту. И сотворив множество чудес и многих наставив, отправились в Авасгию. Придя в Севастополь Великий, они учили слову Божьему, и многие приняли его. А Андрей, оставив там Симона с учениками, сам поднялся в Зикхию. Жестоки эти люди, варвары и поныне наполовину неверующие: они даже хотели убить Андрея [и убили бы], если бы не увидели его нестяжание, кротость и подвижничество. Наконец, оставив их, он отправился к

---

* Свои занятия историей Кавказа (а точнее, апостольской проповеди там) я начал еще студентом — по инициативе Игоря Сергеевича Чичурова, которого всегда отличал особый интерес к древнейшей истории России. Поэтому теперь, ровно через десять лет после начала наших с ним совместных занятий данной проблематикой, я с огромной радостью и благодарностью посвящаю ему этот небольшой очерк. Настоящая статья представляет собой предварительный вариант исторического раздела в будущей (совместно с Д.В. Белецким) книге о Сентинском храме.

[1] Греческие предания о св. ап. Андрее. Т. 1. Жития / Изд. А. Виноградов. СПб., 2005. (Библиотека «Христианского Востока», 3). С. 40–41.

верхним сугдаям. Эти люди, послушные и кроткие, с радостью приняли слово»[2].

Как мы видим, Алания и Фуста стоят на пути апостола из Сванетии и Химара в Авасгию. Епифаний Монах, собиравший сведения об Андрее Первозванном по берегам Черного моря, зачастую выстраивал маршрут апостола по образцу своего собственного путешествия[3]. Из трех предложенных в науке локализаций Химара[4]: Хумаринское городище в долине Кубани (совр. Карачаево-Черкесия), крепость Мури близ Цагери в Лечхуми и крепость «Сгимар» в долине Сакена (Южная Абхазия), свидетельство Епифания Монаха со всей очевидностью подтверждает именно последнюю. В самом же Химаре Епифаний, большой почитатель различных святынь, был лично, что подтверждают слова «крепость Химар, где *сегодня* место упокоения многострадального Максима»: вряд ли мы имеем здесь дело с заимствованием, ибо никаких других свидетельств о местонахождении мощей прп. Максима Исповедника от VIII–IX в. не сохранилось. Следовательно, Епифаний не просто представлял себе таким путь из Химара в Авасгию, а, весьма вероятно, сам прошел им через Аланию и Фусту. Интересно, что позднее в силу этого предания в Алании существовал культ апостола: Зайбт[5] опубликовал печать Росмика, известного аланского эксусиократора конца XII в., с изображением Андрея Первозванного на аверсе, который был, по мнению Малахова[6], небесным покровителем князя. Такое включение Алании в маршрут Первозванного апостола может быть неслучайным и свидетельствовать о каких-то следах христианства здесь в 815–820 гг., когда Епифаний путешествовал по Кавказу.

Возможно, это были следы прежних соприкосновений алан с теми или иными христианскими культурами. Одно из свидетельств о них, очевидно, такое же легендарное – со-

---

[2] Там же. С. 313.

[3] Там же. С. 39.

[4] См.: *Кузнецов В.А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002. С. 31.

[5] *Seibt W.* Die byzantinische Bleisiegel in Österreich. 1. Teil. Kaiserhof. Bd. II, 1. Wien, 1978. S. 311–312. Nr. 170.

[6] *Малахов С.Н.* Алано-византийские заметки (часть I) // Аланы: история и культура, 3. Владикавказ, 1995. С. 378.

общение арабской версии армянского историка Агафангела (V в.) о крещении свт. Григорием Просветителем аланского князя[7]. Более правдоподобным выглядит рассказ о мученической смерти крещенных алан от руки их соотечественников из «Мученичества Воскеанов» и «Мученичества Сукиасянов» (V в.)[8]. Действительно, некоторые аланы, покинув родину принимали крещение (как, например, три раба в Багдаде сер. IX в. из «Жития Феодора Эдесского»[9]), но это мало влияло на приверженность Алании своей традиционной религии. Другая важная тема здесь – отрывочные сведения об аланском христианстве в агиографическом досье прп. Максима Исповедника[10], но они нуждаются в отдельном исследовании в свете появления нового издания этих памятников[11]. Кроме того, существует ряд археологических находок объектов VII–IX вв., так или иначе связанных с христианством[12]. Очевидно, что все эти ранние свидетельства должны стать темой отдельного исследования[13].

Однако прежде чем перейти собственно к христианизации алан в нач. X в., следует определить, что мы понимаем под термином Алания. При неоспоримом факте существования такого государства («царство алан» у арабских географов) границы его точно не устанавливаются. Более того, неизвестно даже, было ли оно однородно по своему национальному составу: особую сложность вызывает здесь соотношение этнонимов аланы и асы. Предмет многолетней дискуссии, этот вопрос в последний раз был всесторонне иссле-

---

[7] *Габриэлян Р.А.* Армяно-аланские отношения (I–X вв.). Ереван, 1989. С. 50–54.

[8] *Абуладзе И.* Грузино-армянские литературные связи в IX–X вв. Исследование и тексты. Тбилиси 1944. С 12–13, 16–17.

[9] *Малахов С.Н.* Малоизвестное свидетельство об аланах в Житии Феодора Эдесского // Аланы: Западная Европа и Византия / Отв. ред. Тменов В.Х. Владикавказ, 1992. С. 135–148.

[10] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 29–32.

[11] Scripta saeculi VII, vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita / Ed. P. Allen et B. Neil. Turnhout — Leuven, 1999. (Corpus christianorum. Series graeca, 39).

[12] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 32–39.

[13] Новейшее исследование Кузнецова (*Кузнецов.* Ук. соч.), при всем богатстве собранного в нем материала, отличается высокой степенью несамостоятельности в работе с письменными источниками.

дован Цукерманом[14], который, в отличие от большинства исследователей, приходивших к выводу о тождественности данных этнонимов, предположил существование двух родственных этнических групп: алан на западе и асов на востоке. Основным источником такой гипотезы послужила интерпретация одного пассажа в трактате «О церемониях византийского двора» Константина VII Багрянородного, написанном между 945 и 959 гг.: «Архонтам Азии, где находятся Каспийские ворота»[15]. Цукерман присоединяется к мнению Минорского[16], согласно которому, Азия — это страна асов, а Каспийские ворота не Дербент, как обычно, а Дарьял. Однако к такой интерпретации следует отнестись осторожно по следующим причинам: во-первых, термин Ἀζία — гапакс и потому не оправдывает изменения общепринятого толкования топонима «Каспийские ворота»; во-вторых, два из трех географических объяснений Константина во фрагменте о кавказских правителях полностью ошибочны[17], а потому нет оснований доверять и третьему[18]; наконец, такое толкование Асии, как отдельного государства в районе Дарьяла, полностью противоречит достоверной информации аль-Масуди, которые в те же годы, что и Константин, пишет: «Между *царством алан.* и Кавказом есть так называемый замок Аланских ворот [т.е. Дарьяльская крепость]»[19]. Таким образом, под Аланией мы в дальнейшем будем понимать область распространения аланской культуры на

---

[14] *Zuckerman C.* À propos du livre des cérémonies, II, 48. II. Le problème d'Azia/Asia, le pays des Ases // Travaux et mémoires, 13 (2000). P. 539–562; там же см. и status quaestionis.

[15] εἰς τοὺς ἄρχοντας Ἀζίας, ἐν ᾧ εἰσιν αἱ Κασπεῖαι πύλαι (*Constantinus Porphyrogenitus.* De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo. Vol. 1 / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1829. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae, 10). P. 688).

[16] *Minorsky V.* Hudud al-Alam (The regions of the world), a Persian geography. Oxford, 1937. P. 445. N. 1.

[17] Относительно Сарвана-Ширвана и Мокана, как убедительно показывает Алеманъ (*Алеманъ А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 244–245).

[18] Попутно отметим и грамматическую несогласованность Ἀζίας, ἐν ᾧ — возможно, следствие ошибки при заимствовании.

[19] Цит. (с небольшими изменениями) по: *Алеманъ.* Ук. соч. С. 347. Здесь и далее мы цитируем многие источники об аланах по русской версии книги Алеманя с небольшими изменениями, касающимися более адекватной передачи оригинала и русского языка.

территории совр. Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Осетии, Ингушетии и Ставропольского края[20], памятуя о том, что основные памятники раннего аланского христианства, равно как и духовный и, видимо, политический центр этой державы находились на западе этого региона, в верховьях Кубани.

Крещение алан в нач. X в.

Итак, настоящее распространение христианства в Алании началось только с X в., и почти все фактические сведения о нем содержатся в письмах константинопольского патриарха Николая I Мистика (901–907, 912–925)[21]. Хронология этого пронизанного внутренними связями эпистолярного корпуса тщательно разработана его издателями Дженкинсом и Вестеринком[22] (см. табл. 1). Вероятно, именно здесь содержится самое раннее датированное упоминание о христианизации алан, относящееся к 912 г. Указание на недавнее возвращение Николая на патриарший престол надежно датирует этим годом письмо 79, которое адресовано не названным по имени монахам-миссионерам в какой-то отдаленной стране: «Вы же, возлюбленные и сообщники трудам божественных апостолов, а благодаря этому и их награде, прошедшие блаженный путь, чьи ноги прекрасны, как у благовествующих мир, еще прилежней исполняйте свой труд, отгоняя мрак нечестия от охваченных им душ и зажигая для них свет спасения, чтобы, когда благодаря вам вера там укрепится, прославился в них Бог, прославлены же были и вы в настоящем веке и в будущем божественной и бесконечной славой. Я знаю, что многое гнетет вас и что стеснена ваша священная жизнь, и сам, как подобает, представляя себе по аналогии пустынность места, нрав людей, среди которых вы находитесь, и чуждые обычаи, и узнав об этом самом от вашего посланца. Однако не нужно сейчас описывать вам будущую славу. Взирая на нее и ставя на второе

---

[20] См. Исторический атлас Осетии / Отв. ред. Р.С. Бзаров. Владикавказ, 2002. С. 20–21.

[21] Аль-Масуди просто относит христианизацию Алании ко времени до 931/2 г. (*Алемань.* Ук. соч. С. 347). Относительно Ибн Русте см. ниже.

[22] *Nicolaus Mysticus.* Epistulae / Ed. R.J.H. Jenkins and L.G. Westerink. Washington, D.C., 1973. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 6.).

место тягостный труд и стеснение, завершите свое блаженное дело и изо всех сил укрепите новообращенных. И оставив им тех, кто вместо вас будет своим учением вести их по правильному пути и заниматься их спасением, так как зовет время, с вышнего соизволения вернитесь к нашей мерности, и собственными рассказами увеличив нашу радость, которую мы обрели относительно приведенных ко Христу, Богу нашему, через крещение, и соучаствуя в радости Церкви, которую по своему изволению наш Спаситель и Бог дал надеющимся на Него»[23].

Два обстоятельства позволяют связать эту миссию с Аланией[24]. Во-первых, к ней вполне подходит описание суровых условий местности и населения, а других точно локализуемых византийских миссий в начале X в. нам неизвестно[25]. Во-вторых, смена миссионеров в действительности имела место в Алании, о чем упоминается в письме 135 (см. ниже). О монахе Евфимии, который был послан в помощь архиепископу Петру (см. ниже), там сказано, что он «прежде стал проповедником благочестия народу и сам посеял семя учения». Такими же словами характеризует его Николай Мистик и в письме к болгарскому царю Симеону: «А податель письма пусть сподобится твоей милости – это ради присущих ему добродетелей: ведь этот человек игумен отшельников на Олимпе; и не только это, но и среди алан он силой Всевятого Духа посеял слово веры и был призван Богом к служению наравне с божественными апостолами»[26]. Мы узнаем много нового о Евфимии: он не простой монах, а настоятель одного из монастырей на Олимпе Вифинском (он стал им, вероятней, после аланской миссии и, может быть, даже в награду за нее[27]); ему поручается не только просветительская миссия в Алании, но и диплома-

---

[23] Ibid. P. 334.

[24] Ibid. P. 559.

[25] *Иванов С.А.* Византийское миссионерство. М., 2003. С. 178–223; см. также ниже.

[26] *Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. 269. Впрочем, следует отметить, что данный персонаж не назван в письме по имени и отождествлен Дженкинсом и Вестеринком (Ibid. P. XXI) именно на основании его участия в аланской миссии.

[27] *Ficker G.* Das Epiphanios-Kloster in Kerasus und der Mitropolit Alaniens // Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 3, 1922. S. 100.

тическая в Болгарии, нанесшей Византии поражение при Ахелое 20 августа 917 г. Кроме того, Евфимий является, очень вероятно, даже адресатом одного из посланий патриарха (письмо 148[28]) – он, совершенно очевидно, являлся доверенным лицом Николая и был послан им в Аланию. Следует отметить, что аланская миссия имела и политический характер: ее целью было теснее привязать стратегически важную Аланию к Византии.

Именно такому значительному деятелю и было суждено стать просветителем Алании; причем, судя по тому, что в двух разных письмах дважды повторены слова «посеял семя учения/веры», Евфимий был самым первым крестителем алан. Из письма 79 явствует, что к 912 г. миссия уже работала какое-то время, успев крестить некоторое число новообращенных. Не исключено, что Евфимий, доверенное лицо Николая Мистика был послан им в Аланию еще в первое свое патриаршество (901–907) — однако оснований утверждать это, подобно Кузнецову[29], нет. Малахов[30], правда, в качестве контраргумента приводит отсутствие в письме 79 (912 г.) извинений за пятилетнее молчание (что в общем-то характерно для Николая Мистика; см. ниже), однако этот довод строится только на том, что до нас дошли все письма патриарха аланским миссионерам (см. ниже). Неясно и то, почему, как считает Малахов[31], «участники переписки явно расстались недавно».

Гипотеза Кулаковского[32] о том, что письмо 106 Николая Мистика епископу Херсона относительно подготовки епископа для «народа, обманутого и чуть не похищенного из недр благочестия лукавым бесом» говорит об Алании, бездоказательна (то же самое относится и к письму 68[33]). Более того, никаких сведений о попытках отказа алан от христианства в патриаршество Николая Мистика у нас нет (см. ни-

---

[28] Более того, как полагают издатели (*Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. 582), ввиду схожести с № 134 (см. ниже), это письмо вполне могло быть послано в Аланию.

[29] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 40–41.

[30] *Малахов С.Н.* Христианизация Алании в 912–925 гг. (по письмам Николая Мистика) // Мир православия, 3. Волгоград, 2000. С. 30.

[31] Там же. С. 30–31.

[32] *Кулаковский Ю.А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. С. 173–174; см. также *Иванов.* Ук. соч. С. 182–183.

[33] Ср. *Иванов.* Ук. соч. С. 183.

же). Можно было бы остроумно предположить, что архиепископ Херсона, как старший иерарх Зикхии, мог рукоположить епископа для Алании, которая могла войти в ту же полумиссионерскую епархию — однако уже в Notitia episcopatuum 7 и тем более 8 (901–912 гг.) прежней большой Зикхийской епархии больше не существует[34]. Не более убедительной выглядит и ссылка на крымских алан: во-первых, вряд ли стоит столь уверенно, как Иванов[35], приравнивать Южный Крым к Хазарии, а во-вторых, совсем уж некорректно утверждать, что «в деятельности по обращению алан участвовала Херсонская митрополия и помогал абхазский царь[36]», так как речь идет явно о разных аланах, кавказских и крымских. Единственный известный нам помощник Византии в христианизации Алании — это Абхазия, а сам архиепископ Петр отправился в свою епархию из Константинополя (см. ниже). А вот характеристика народа из письма 106 больше всего напоминает описание самих херсонцев у Епифания Монаха (815–843): «Нестойкий народ херсаки вплоть до сего дня и не тверды в вере, лжецы, носимые всяким ветром ересей»[37].

На первый взгляд, письмо 79 оставляет двойственное впечатление: с одной стороны, патриарх призывает миссионеров «еще прилежней исполнять свой труд», а с другой, велит им: «оставив..., вернитесь». Что же могут делать, да, к тому же, еще прилежней монахи, которых в повелительном наклонении отзывают домой? Ключевым моментом здесь, по-видимому, является упоминание грядущего прибытия смены («тех, кто вместо вас будет своим учением вести их по правильному пути и заниматься их спасением») – до того момента миссионерам следует продолжать свое важное дело и лишь потом возвратиться в Константинополь с отчетом о миссии. Возможно, что вернувшемуся на престол Николаю Мистику потребовался именно Евфимий с его дипломатическими талантами, но не исключена и другая причина этой смены, о которой мы скажем ниже.

---

[34] Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 78, 87, 273–274, 293–294.

[35] *Иванов.* Ук. соч. С. 183.

[36] Там же. С. 184.

[37] Греческие предания... С. 313–314.

Вполне разумно предположение издателей корпуса[38] о том, что на смену Евфимию прибыл непосредственно архиепископ Петр: письмо 133, адресованное самому Петру, говорит, что архиепископ отбыл из Константинополя отставив патриарха «в аду»[39]. Эту беду, постигшую Николая, можно связывать с его 22-дневным изгнанием в Св. Софии в феврале 914 г.[40] Таким образом, Петр отбыл из Константинополя в начале 914 г. — из этого никак не следует, что он был поставлен архиепископом именно весной 914 г., как считает Малахов[41]: тогда он уехал из столицы, а епископом мог быть поставлен и раньше. Небольшой временной промежуток между письмом 79 (912 г.) и отъездом архиепископа из столицы в начале 914 г. указывает на непосредственную замену монахов-миссионеров на архиепископа. И хотя она осуществилась в 914 г., создание Аланской архиепископии было задумано, вероятно, уже в 912: вернувшись на патриарший престол, Николай Мистик (возможно, и прежде связанный с миссией в Алании) повысил статус молодой Аланской Церкви. Упомянутый небольшой хронологический разрыв доказывает то, что этим первым архиепископом Алании был именно Петр.

Неясно, на каком основании Малахов[42] полагает, что была «образована титулярная архиепископия, подчиненная напрямую патриарху, но еще не занесенная в нотиции» — это было бы странным исключением из правил византийской бюрократии. Относительно времени появления Алании в нотициях мы еще скажем ниже, но, с другой стороны, Аланской архиепископии точно еще не было, по крайней мере, в первое патриаршество Николая Мистика (901–907), когда была составлена Notitia episcopatuum 8, в которой эта кафедра не упоминается[43].

Однако кроме патриарха и архиепископа в крещении алан участвовала и еще одна сила. В письме 51 Николай Мистик «в первый раз» обращается к «преславному эксусиасту Авасгии». Исходя из того, что абхазскому царю Геор-

---

[38] *Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. 559.
[39] Ibid. P. 432.
[40] Ibid. P. XXII, XXIX.
[41] *Малахов.* Ук. соч. С. 31.
[42] Там же. С. 30
[43] Notitiae... P. 87. Note 1.

гию II (915/6–959/60) адресованы два других послания (46 и 162), причем письмо 46 написано сразу после восшествия Георгия на престол, Туманов[44] определил адресата письма 51 как его отца — Константина III (899–915/6)[45].

Традиционно восхвалив абхазского царя за боголюбие, патриарх, однако, сразу же переходит к сути дела — благодарности за помощь Аланскому архиепископу, за проявление «гостеприимства, заботы, другого обо всем попечения, какое только можно предоставить и которое ты выказал боголюбивейшему архиепископу, нашему чаду, со всей охотой и от всей души»[46]. Иванов[47] полагает, что даже сама инициатива крещения алан принадлежит абхазскому царю, однако против этого говорит следующее обстоятельство: аланская миссия Евфимия датируется 912 г., в то время как письмо Константину III отправлено двумя годами позже, уже при архиепископе Петре[48]. Но очевидно, что Константину пришлось решать проблемы Аланского иерарха и предоставлять ему то, чего, по всей видимости, невозможно было найти в дикой Алании. Патриарх просит эксусиократора помогать Аланскому иерарху и в будущем, чтобы «по-

---

[44] *Toumanoff C.* Chronology of the kings of Abasgia and other problems // Le Muséon, 69, 1956. P. 80-81.

[45] Историю передатировки хронологии абхазских царей и, соответственно, времени христианизации Алании см. в *Малахов.* Ук. соч. С. 30. См. также *Чачхалиа Д.* Хроника абхазских царей. М., 1999. С. 22–25: согласно его датировкам, Константин III правил в 899–929 гг., но этому противоречит хотя бы то, что Николай Мистик (901–907, 912–925), в датах патриаршества которого никто, кроме, может быть, академика Фоменки, не сомневается, писал двум абхазским царям, отцу и сыну (причем последнему после смерти его отца). Вообще, работа Чачхалиа оставляет странное впечатление: заявляя, что дает датировки Туманова, он сдвигает в данном случае год смерти Константина на 13–14 лет; он ссылается на надписи из Самцевриси и Меджудского ущелья, говорящие о 20-ом годе правления Константина и о его деятельности в 923–926 гг., при полном отсутствии научного аппарата.

[46] τῆς ξενοδοχίας, τῆς θεραπείας, τῆς ἄλλης ἐν πᾶσι παραμυθίας ὅση δυνατὴ χορηγεῖσθαι, ἣν εἰς τὸν θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον, τὸ τέκνον ἡμῶν, ὅλῃ προαιρέσει καὶ ὅλῃ ψυχῇ ὤφθης ἐπιδειξάμενος (*Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. 278).

[47] *Иванов.* Ук. соч. С. 180–181.

[48] Между тем, страницей ниже Иванов (Ук. соч. С. 182) уже утверждает, что «абхазы лишь помогали грекам».

лучить многократное воздаяние от щедрого Бога нашего», обещая ему ту же награду, что и миссионерам. Таким образом, абхазский царь оказывается не просто случайным помощником архиепископа на его пути из Константинополя в Аланию, но и как бы его патроном. Скорее всего, на позицию царя повлияло не только давление Константинополя, но и старые дружеские связи Абхазии с Аланией: картлийский царь Адарнасе IV (888–923) разбил союзное войско Насры, шурина абхазского царя Баграта I (ок. 887–899), и аланского правителя (мтавара) Бакатара, который погиб в этой битве[49].

По-видимому, крещение самого правителя алан произошло именно в правление Константина III (т.е. между 912 и 915/6 гг.[50]). Если в письме 79 от 912 г. Николай Мистик говорит просто о «новообращенных», как о заслуге миссионеров, то уже в письме 51 (914–915/6) патриарх благодарит Константина за крещение архонта Алании: «Ведь мы узнали от разных людей, знающих твои подвиги, что ты, [вторым] после Бога, проявил большое попечение о просвещении архонта Алании и о тех, кто вместе с ним удостоились святого крещения»[51]. Можно легко себе представить, как Константин посредством писем или при личной встрече убедил (может, и при помощи неких политических аргументов) своего аланского соседа в преимуществах вхождения в христианскую ойкумену. Было бы заманчиво предположить, что этим правителем был именно вышеупомянутый мтавар Бакатар, погибший где-то до 923 г. и вполне успевший бы стать христианином, однако его союз с шурином абхазского царя Баграта I (ок. 887–899) заставляет отнести смерть этого персонажа скорее к кон. X — самому нач. XI в.

В письме 51 заслуга крещения аланского правителя относится только к абхазскому царю. Также и в письмах к Петру патриарх нигде не приписывает заслугу обращения

---

[49] *Алеманъ*. Ук. соч. С. 416; см. также ниже.

[50] Непонятно, почему Кузнецов (Ук. соч. С. 42) выбирает в качестве даты крещения 916 г., когда Константин, возможно, уже умер.

[51] ἀνεμάθομεν γὰρ ἐκ διαφόρων τῶν ἐπισταμένων τὰ σὰ κατορθώματα ὡς μετά γε θεὸν πολλὴν τὴν πρόνοιαν κατεβάλου εἰς τε τὸν φωτισμὸν τοῦ τῆς Ἀλανίας ἄρχοντος καὶ εἰς τοὺς ὅσοι σὺν αὐτῷ κατηξιώθησαν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος (*Nicolaus Mysticus*. Op. cit. P. 278).

князя самому архиепископу — впрочем, как и Евфимию, хотя повод к этому Николаю представлялся, как минимум, три раза (в письмах 79, 135 и 9). Таким образом, единственный, кого патриарх упоминает в связи с крещением аланского правителя, — это абхазский царь Константин III. Следует ли из этого, что аланский правитель был крещен лишь по инициативе абхазского царя и, возможно, рукой абхазского клирика[52]? Такое предположение строится лишь на последовательном упоминании о крещении князя и помощи архиепископу в письме 51 — однако такой порядок связан, скорее, с эпистолярным (и отчасти дипломатическим) этикетом: от благодарности за оказанную поддержку патриарху легче перейти к просьбе о будущей, а ведь именно просьбами заканчиваются большинство писем Николая Мистика. Кроме того, если аланский князь был крещен не греком, значит, Евфимий не выполнил инструкций патриарха ждать приезда смены. Ничего не говорят об «абхазском крещении» и арабские авторы — напротив, для них инициатором христианизации является византийский император (см. ниже). Поэтому от такой гипотезы приходится все же отказаться.

Напротив, упоминание о крещении князя в одном ряду с деятельностью архиепископа Петра в Алании наталкивает на мысль о том, что это таинство было совершено рукой иерарха (оговоримся, что данное предположение — также не более чем гипотеза). Дело здесь, на наш взгляд, в статусе самого акта крещения князя. Для его исполнения требовался соответствующий аланскому князю по рангу византийский церковный чин — иерарх[53]. Причем это оказался не просто епископ, а архиепископ, что ставило Аланскую Церковь на одну ступень с Абхазской. Именно эта необходимость, вероятно, и спровоцировала замену удачливых (и, возможно, ни на кого не опиравшихся) монахов-миссионеров на иерарха с его клиром, вынужденного искать помощи у соседнего царя-христианина.

Но как такая гипотеза согласуется со свидетельством Ибн Русте, который писал свой труд именно в 903–913 гг.,

---

[52] *Догузов К.Г.* Византийско-аланские отношения. Дисс. Тбилиси, 1987. С. 113–116.

[53] Кузнецов (Ук. соч. С. 45), напротив, почему-то считает, что крещение правителя было не исполненной целью первой миссии.

т.е. тогда, когда архиепископа в Алании еще не было: «Царь алан — христианин в душе, но все люди, населяющие его царство, — язычники, поклоняющиеся идолам»[54]? Посмотрим, как можно интерпретировать это важное свидетельство, не получившее пока детального разбора в историографии[55]. Невозможно понимать выражение «христианин в душе» как «тайный христианин» — иначе получится, что арабский писатель информирован об аланском правителе лучше самих алан. Более правдоподобным выглядело бы предположение, что аланский правитель принял православие как «частное лицо», не позиционируя себя как христианин в качестве главы государства (иначе будут непонятны слова «христианин в душе»), — однако вряд ли такая сложная дифференциация была свойственна и арабам, и тем паче аланам. Поэтому остается думать, что аланский правитель был склонен к христианству и привечал у себя миссионеров, но крещения еще не принял (отсюда такое его обозначение, как «христианин в душе») и не принуждал к нему своих подданных.

Вернемся к традиции абхазского патроната. Она (определенная, возможно, императорским приказом из Константинополя) нашла свое продолжение и в царствование сына Константина III — Георгия II (915/6–959/60). В письме 46 Николай Мистик выражает свои соболезнования в связи со смертью его отца и поздравляет Георгия со вступлением на престол. Но это послание продиктовано не только официальным этикетом (оно сопровождается подарком — гиматием) — в нем содержится конкретная просьба. И касается она опять же Аланского архиепископа: «И если он среди этого народа и в чужой земле нуждается в чем-то необходи-

---

[54] Цит. (с небольшими изменениями) по: *Алеманъ.* Ук. соч. С. 342–343; если принять датировку Цукермана (*Цукерман К.* Про дату навернення хозар до іудаїзму й хронологію князювання Олега та Игоря // Ruthenica 2 (2003). С. 68–69. Прим. 56), то такая проблема вообще не возникает, однако его передатировка зиждется лишь на косвенных свидетельствах: времени исламизации волжских булгар, а также «крещении» аланского правителя — о неоднозначности такого толкования см. ниже.

[55] Например, Алеманъ (Ук. соч. С. 257) считает загадочные слова «христианин в душе» просто указанием на крещение правителя алан, не пытаясь осмыслить эту весьма значимую оговорку, а Иванов (Ук. соч. С. 190) их вообще опускает.

мом и приносящем облегчение жизни, ты охотно предоставишь ему это, ибо Бог дал тебе силу»[56]. Интересно, что патриарх даже не апеллирует к подобным же действиям отца Георгия: помощь Аланскому архиепископу оказывается как бы долгом абхазского царя. Но если при Константине III сложности главы Аланской Церкви могли быть связаны с новизной всего мероприятия, то продолжающиеся при Георгии II затруднения архиепископа не свидетельствуют ли о непростом положении, в котором находилось христианство в еще по сути языческой Алании (вспомним Ибн Русте) и об отношении к главе Церкви со стороны аланских правителей?

Причина просьб патриарха к абхазским царям — по-видимому, письма самого архиепископа Петра, которые были, судя по всему, переполнены жалобами на трудности миссии в Алании (не исключено, что она была для Петра ссылкой[57]). Сами эти послания не сохранились, но до нас дошли 5 ответных писем Николая Мистика (52, 118, 133–135).

С письмом 51, адресованным абхазскому царю Константину III, соседствует письмо 52, которое было направлено самому Петру. Это соседство заставляет предположить, что оно принадлежит тому же времени (914–916 гг.)[58]. Патриарх получил письмо архиепископа, описывавшее, вероятно, помощь эксусиаста Авасгии и трудности, с которыми архиепископу пришлось столкнуться на новом месте. Как следствие, Николай пишет два письма: Константину, с благодарностью за помощь, и Петру, с утешением и ответом на его упреки и вопросы.

Большая часть письма состоит из риторических увещеваний патриарха — немногие фактические данные содержатся в конце письма. Из слов архиепископа следует, что, во-первых, у алан было социальное расслоение, и, во-вторых, они были многоженцами — факты, хорошо известные этнографам[59]. Последнюю проблему Николай Мистик ре-

---

[56] καὶ εἴ τινος ἐν ἔθνει τοιούτῳ καὶ γῇ ξένῃ τῶν ἀναγκαίων καὶ ἄνεσιν τῇ ζωῇ φερόντων ἐνδεής ἐστιν, προθύμως ἐπιχορηγήσεις τοῦ θεοῦ σοι δύναμιν παρασχόντος (*Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. 266).

[57] *Иванов.* Ук. соч. С. 184.

[58] *Nicolaus Mysticus.* Op. cit. P. XXIX.

[59] См.: *Алеманъ.* Ук. соч. С. 258.

шает следующим образом: «Хорошо знает твой разум, что такой внезапный отход от языческой жизни нелегко принимает строгость Евангелия. Поэтому надо непрестанно поотечески и с кротостью приводить поучение и ведущее к добру увещевание и за тех, кто послушался тебя, благодарить Давшего милость твоему поучению, а к тем, кого видишь недовольными, относиться терпеливо, и особенно к непослушным из высшего сословия народа — не тем, кем правят, но тем, кому суждено править. Ведь к подвластным ты можешь относиться обыкновенно, суровее и властнее и никоим образом не допускать неуместного, а в отношении тех, кто весьма способен противиться спасению всего народа, необходимо рассуждение, как бы, будучи расположены к ним слишком сурово, не раздражили мы их ненароком до крайности (λήσωμεν αὐτοὺς τέλεον ἐξαγριώσαντες) и перевернули все с ног на голову»[60]. Итак, тактика патриарха — кротость к новообращенным и, особенно, к власть предержащим, от которых и зависит успех миссии.

Однако другой интересный факт содержится и в начале послания: Петр обвиняет патриарха в том, что тот забыл его в глуши, — Николай уверяет, что писал ему, как минимум, трижды: может, письма, как обычно, не дошли до Алании. Это извинение похоже на правду: одним из недошедших было письмо 133, где содержится первоначальный вариант патриаршего ответа по поводу брака: «А относительно незаконного брака, то если как бы увещанием и поучением расторгнешь брак, всякая Богу радость. Если же противостанет этому делу сила, то пусть хотя бы не развивается зло и не позволяет развращать такими браками их род. Делай это, как обычно, предлагая это и правителю народа, и мужу, которому дозволяется сожительствовать в уже заключенном союзе»[61]. Поскольку же письмо 133 — явно, первое послание Николая архиепископу после отъезда Петра из столицы, то получается, что письмо 52 — это резюме не дошедшего до адресата номера 133. Соседство письма 52 с посланием 51 (914–915/6 гг.; см. выше) заставляет отнести его к тому же периоду — вполне логично, что патриарх повторил свой ответ Петру вскоре после пропажи

[60] *Nicolaus Mysticus*. Op. cit. P. 284–286.

[61] Ibid. P. 284–286.

первого письма, отправленного в 914 г., однако с некоторыми изменениями. Из сравнения писем 133 и 52 хорошо видно, что в основе тактики патриарха лежит желание найти оптимальный выход из затруднительной ситуации: вначале (письмо 133) он предлагает ограничить многоженство уже заключенными до крещения браками, надеясь, что со временем они сами собой исчезнут, а затем (письмо 52) смягчает свою позицию в отношении знати. Изменение позиции патриарха надо рассматривать как уступку традиционным обычаям варваров, так как ригоризм[62] в этом вопросе, как верно замечает Иванов[63], повредил уже прежде миссии Кирилла и Мефодия.

Письма 118 и 134 представляют собой просто краткие увещевания Петру не отчаиваться. К сожалению, точная датировка здесь затруднена, однако следует согласиться с их издателями[64], что они посланы после письма 133, но в тех же 914–916 гг. Действительно, в таком случае оказывается, что Николай Мистик до письма 52, действительно, «писал... трижды» Петру (письма 133, 134 и 118).

Последнее послание 135, кроме обычных ободрений вечно унывающего Петра посредством примеров из священной истории, добавляет и еще один весьма интересный штрих к картине христианизации Алании. Патриарх отправил на помощь архиепископу игумена Евфимия, первого крестителя алан (см. выше). Неясно, из чьего письма Николай узнал о раздорах между ними, но он пишет Петру следующее: «Увещевая и побуждая теперь еще больше усердствовать в изначально присущей тебе кротости и ласке и своем смирении ради Христа, так чтобы между вашей добродетелью и нашим благоговейнейшим сыном и твоим братом господином Евфимием лукавый не смог посеять никаких терний... Ведь и в остальном он муж боголюбивый и делатель добродетели, и поэтому относись к нему со всяким благоговением и почтением; а особенно потому, что и

---

[62] Хотя исходную позицию патриарха, допускавшую сохранение уже заключенных вторых, третьих и т.п. браков, вряд ли можно назвать, вслед за Ивановым (Ук. соч. С. 189), совсем уж непреклонной.

[63] *Иванов.* Ук. соч. С. 189.

[64] *Nicolaus Mysticus.* Op. cit. 572, 577.

до вас[65] он стал проповедником благочестия этому народу и сам посеял семя учения, и теперь послан к вам затем, чтобы стать сотрудником и с Богом, так сказать, общностью духовной работы облегчить тебе бремя трудов»[66].

Формальным поводом для присылки подмоги в лице Евфимия могли быть как раз настойчивые жалобы и просьбы Аланского архиепископа в письмах к патриарху. Не исключено, однако, что архиепископ не смог добиться успеха не только в церковной (например, урегулировать вопрос с многоженством), но и в политической составляющей своей миссии. В любом случае, Евфимий должен был взять на себя часть обязанностей архиепископа, что могло и вызвать неудовольствие последнего. Кроме того, у Евфимия, имевшего свой собственный опыт долгой работы с аланами, мог быть и свой взгляд на тактику христианизации, не совпадавший с позицией Петра. Важно, что в этом конфликте Николай Мистик, скрываясь за примирительным тоном, четко поддерживает Евфимия: он призывает иерарха к смирению и благоговению в отношении низшего по сану игумена, называет того «нашим благоговейнейшим сыном» и братом архиепископу, подчеркивает его заслуги в деле просвещения алан. Неясно только, как надо датировать второе прибытие Евфимия в Аланию: до или после его поездки в Болгарию, состоявшейся вскоре после 20 августа 917 г. (см. выше) Если это случилось до лета 917 г., то почти все известные нам события христианизации алан сконцентрированы в узком промежутке между 912 и 917 гг. Но поскольку этот конфликт не упоминается в более ранних посланиях Николая Мистика архиепископу Петру (914–915/6 гг.), а, следовательно, для него остается очень мало времени (между 915/6 и концом 917 гг.[67]), то более вероятным кажется приезд Евфимия после 917 г. В таком случае проблемы, вставшие перед архиепископом Петром и игуменом Евфимием, сдвигаются ближе к концу патриаршества Николая Мистика, т.е.

---

[65] Вероятно, под «вами» здесь подразумеваются сотрудники Петра — византийские священники, которые будут изгнаны в 931/2 г. (см. ниже)

[66] *Nicolaus Mysticus*. Op. cit. P. 440–442.

[67] Хотя нельзя исключить, что Евфимий мог быть отозван патриархом именно для болгарской миссии (см. также выше).

к 918–925 гг., откуда уже рукой подать до трагических событий 931/2 г.

Наконец, выскажем свое мнение еще об одной возможной дате ранней истории аланского христианства. Мнение Малахова[68], что в письме 23 (922 г.) аланы упоминаются среди «народов, живущих в безбожии» зиждется на буквальном истолковании византийской эпистолографической риторики (на это участие алан в антиболгарской коалиции обратил специальное внимание Прицак[69]). Такое определение Николай Мистик, действительно, употребляет, но не прямо в связи с аланами, а в конце следующего параграфа, нагнетая драматическое напряжение в описании грядущей войны болгар против описанной выше большой коалиции (состоящей из русов, печенегов, алан и западных тюрок). С таким же основанием можно было бы отнести к этой коалиции слова, стоящие перед их перечислением: «чтобы прекратить пролитие крови, которые христиане совершают в отношении *христиан*». Что подтолкнуло исследователя к такой передатировке, мы увидим ниже. А пока обратимся к политической составляющей христианизации Алании.

Международная политика христианской Алании до 931/2 г.

Судьба христианства в новообращенной Алании на десятилетия стала заложницей политической игры великих держав. Поэтому рассмотрим теперь, как принятие христианства аланским князем повлияло на позиции Алании в международной политике. И опять мы сталкиваемся с проблемой источников: практически все сведения о роли алан в международной политике содержатся в одном ивритоязычном отрывке хазарского происхождения — т.н. Кембриджском документе[70]. Этот найденный в каирской генизе текст

---

[68] *Малахов.* Ук. соч. С. 33.

[69] *Golb N., Pritzak O.* Khazarian Hebrew documents of the tenth century. Ithaca, London, 1982. P. 136. Not. 57; русский перевод этой книги — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997.

[70] Изд.: *Schechter S.* An unknown Khazar document // The Jewish quarterly review 3 (1912–1913). P. 206–209; *Golb N., Pritzak O.* Op. cit. P. 112–115; русск. пер.: *Коковцев П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 113–123.

XII в. представляет собой фрагмент письма, автором которого был хазарский еврей, живший во времена царя Иосифа. Существует и еще одна проблема: данные Кембриджского документа не всегда согласуются с т.н. Хазарской перепиской (между кордовским евреем Хасдаем ибн Шапрутом и вышеупомянутым царем Иосифом)[71].

Эта хронологическая неясность вызывает споры о времени возникновения военного союза хазар и алан, заключенного в точнее не датируемую эпоху царя Савриила, и его войны против византийско-тюркской коалиции, о чем упоминает Кембриджский документ (стк. 49–54): «Но во дни царя Вениамина поднялись все народы против Хазарии и стеснили их по наущению царя Македона. И пришли воевать царь Асии, Туркии, ..., Пайнила и Македона. Только царь алан был подмогою для хазар, так как часть их тоже соблюдала иудейский закон. Все эти цари воевали против Хазарии, но аланский царь пошел на их земли и нанес им поражение»[72]. Цукерман[73] относит эту кампанию ко времени ок. 920 г., совершенно игнорируя участие в ней на стороне хазар алан, которые сразу после своего крещения вряд ли сменили бы свою провизантийскую политическую ориентацию — по крайней мере, никаких упоминаний в источниках об этом нет. Таким образом, нет и никаких оснований отказываться от традиционной датировки данной войны кон. IX — самым нач. X вв., в любом случае, до 912 г.[74]: здесь уместно вспомнить о типично тюркском имени мтавара алан, погибшего между 888 и 923 гг. — Бакатар[75], необыч-

---

[71] *Коковцев.* Еврейско-хазарская... С. XXIII–XVI.

[72] Цит. (с небольшими изменениями) по: *Алемань.* Ук. соч. С. 434.

[73] *Цукерман.* Ук. соч. С. 69-70; ср. ниже о попытке Прицака поменять дату другого контакта (теперь враждебного) алан и хазар: и Цукерман, и Прицак пытаются найти даты, удовлетворяющие выстроенным ими хазарским хронологиям.

[74] Вопреки также и Артамонову (*Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. С. 358). Обзор датировок правления Вениамина см. в *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. Прим. 325–327.

[75] См. выше. О том, что это имя, а не должность, ясно говорит Зеленчукская надпись: «... сын Бакатар, Бакатара сын Анбалан» (*Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. Том I. М.; Л., 1949. С. 265; *Zgusta L.* Old Ossetic inscription from the river Zelenčuk. Wien, 1987), и ряд других источников (*Белецкий Д.В.* Заметки о Нузальской церкви // Исто-

ном для аланских правителей, носивших либо иранские, либо христианские имена.

Отметим еще один важный момент: помощь со стороны алан объясняется тем, что «часть их тоже соблюдала иудейский закон». Наличие прозелитов среди алан не представляется совершенно невозможным[76]: Вениамин Тудельский сообщает о том, что во 2 пол. XII в. Даниэлю Бен Хасдаю, эксиларху Израиля, подчинялись в т.ч. и иудейские общины «страны Алании»[77] (все арабские авторы при этом единодушно называют алан до христианизации язычниками; единственное свидетельство об аланах-мусульманах Якута аль-Руми — достаточно позднее[78]). Однако так же возможно, что автор Кембриджского документа, описывая события, бывшие, как минимум, за два поколения до него, мог перенести реалии своего времени (т.е. эпохи военного и династического союза хазар и алан) на прошлое (если вообще не изобрел эту причину дружественности алан).

Единственный более или менее четкий хронологический репер дает нам только правление самого царя Иосифа, при котором и написан Кембриджский документ: он был современником «злого Романа, владетеля Константинополя» — по всей очевидности, византийского императора Романа I Лекапина (920–944)[79]. Отцом Иосифа был Аа-

---

рико-филологический архив, 2, 2004. С. 33. Прим. 52). Самый древний носитель имени Бакатар — овс-исполин V в. из грузинской «Истории Вахтанга Горгасала» (*Алемань А.* Ук. соч. С. 414) — однако такое имя легендарного персонажа вряд ли появилось раньше VIII (?) в. (кстати, в возможное время заключения алано-хазарского союза, см. выше), когда написана данная хроника, переработанная, к тому же, в XI в. Поэтому первым историческими Бакатаром следует считать нашего аланского мтавара кон. IX – нач. X вв. A propos отметим, что Зеленчукская надпись может быть не единственным памятником алано-язычной эпиграфики: на каменной стеле с изображением креста из этого же района (Сборник... С. 8. №. 12. Табл. 3) достаточно четко читается слово ΔZOYBAP «крест», имеющееся также в аланских глоссах паремиология БАН Q 12 (*л.* 109 об.).

[76] См. также комм. В.Я. Петрухина в *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские... С. 218.

[77] *Алемань.* Ук. соч. С. 431.

[78] Там же. С. 352–353. Прим. 85.

[79] Его современность другому историческому персонажу — русскому князю Олегу, остается предметом дискуссии (см.: *Цукерман.* Ук. соч.).

рон, о котором Кембриджский документ (стк. 55–60) сообщает следующее: «Также и во дни царя Аарона воевал аланский царь против хазар, потому что греческий царь подстрекнул его. Но Аарон нанял против него царя Туркии, так как тот был с ним дружен, и аланский царь низвергся перед Аароном, и тот взял его живым в плен. И царь оказал ему большие почести и взял его дочь в жены своему сыну Иосифу. Тогда аланский царь обязался ему в верности, и царь Аарон отпустил его к себе домой»[80]. К этому же событию можно отнести и упоминание алан среди народов, покоренных хазарами, в пространной редакции письма царя Иосифа[81]. Косвенным свидетельством могут служить пассаж из «Жизни картлийских царей»: «С тех пор в течение долгого времени все эти народы [т.е. овсы и дзурдзуки] были данниками хазар» — хотя Леонтий Мровели и путает хазар со скифо-сарматскими племенами, сообщения о более поздних событиях у него достаточно достоверны[82]. Итак, мирный договор между Аароном и аланами был подкреплен брачным союзом его сына Иосифа с дочерью правителя алан. Отчасти этот мир был возобновлением старого союза времен царя Вениамина (см. выше).

Не углубляясь здесь в проблематику византийско-хазарских отношений, отметим лишь, что еще при Льве VI (886–912) хазары состояли в союзе с императором, помогая ему в войне с болгарами. Однако учреждение аланской архиепископии в 912 г. (где-то одновременно со смертью Льва VI и возвращением Николая Мистика) и последовавшее за ним крещение аланского правителя нарушало геополитическое равновесие в пользу Византии — она получила важного союзника на Кавказе.

Теперь для понимания логики событий необходимо решить, следует ли приравнивать обратное движение маятника аланской политики в сторону хазар после вышеописан-

---

[80] Цит. (с небольшими изменениями) по: *Алемань.* Ук. соч. С. 434.

[81] См. ниже.

[82] См. *Мровели Леонти.* Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер., пред. и комм. Г.В. Цулая. М., 1979. С. 52.

ной войны с изгнанием христиан из Алании в 931/2 г.[83] Единственный источник, повествующий об этом факте — «Луга золота и копи драгоценных камней» аль-Масуди. Арабский географ умер в 956 г. и, соответственно, был современником интересующего нас события, а поэтому его информация имеет высокую степень достоверности. Описывая царство алан, аль-Масуди говорит: «После распространения ислама при Аббасидах цари алан, которые до этого были язычниками, приняли христианскую веру, но после 320 г. хиджры [931/2 г. по Р.Х.] они отвратились от нее и изгнали епископов и священников, присланных к ним царем Рума»[84].

Вначале проанализируем сообщение аль-Масуди о принятии аланами христианства. Слова «после распространения ислама при Аббасидах» указывают, по-видимому, на то время, когда власть аббасидских халифов в Багдаде стала ослабевать, начиная 830-х гг.[85] Принятие христианства правителями алан до 931/2 г. подтверждается и Николаем Мистиком, и Ибн Русте (см. выше). Упоминание у алан после христианизации «епископов и священников, присланных к ним царем Рума (т.е. византийским императором)» связано с учреждением Аланской архиепископии в 912 г. Характерно, что арабский автор рассматривает присылку клира из Византии как инициативу именно императора — с этим явлением мы столкнемся позднее, когда обратимся к анализу Сентинской надписи 965 г. Пока же еще раз отметим, что полное совпадение сообщений аль-Масуди с данными независимых[86] греческих источников демонстрирует высокую степень достоверности его сведений.

---

[83] Ср. *Цукерман.* Ук. соч. С. 70-71; *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки народов России в древности и раннем Средневековье. М., 2004. С. 228.

[84] Цит. (с небольшими изменениями) по: *Алемань.* Ук. соч. С. 347.

[85] Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. by A. Kazhdan. New York; Oxford., 1991. Vol. 1. P. 2.

[86] С трудом Ибн Русте аль-Масуди был, по-видимому, знаком.

Обратимся, наконец, к трагическим событиям 931/2 г.[87] Их подоплека хорошо согласуется с известием Кембриджского документа. Крещение алан инициирует «царь Рума»: это был либо Лев VI, при котором миссионеры среди алан, очень вероятно, уже работали (см. выше), либо его наследники — Александр (912–913) и Константин VII с его регентами, Зоей Карбонопсиной и Николаем Мистиком. Последний, вероятно, и был идейным вдохновителем всего предприятия. Проводником антихазарской политики (по всей вероятности, в союзе с аланами) становится и Роман I Лекапин (920–944), названный в Кембриджском документе «злым Романом». Итак, в результате христианизации Византии удается заполучить алан себе в союзники и оттолкнуть их, таким образом, от хазар[88]. Прицак[89] считает, что к такому шагу алан подтолкнула боязнь поражения от византийско-печенежского союза, однако нет никаких свидетельств в пользу именно такой трактовки событий: во-первых, вспомним недавние победы аланского правителя над антихазарской коалицией, а во-вторых, по крайней мере, инициатива христианизации, судя по письмам Николая Мистика, исходила именно от Византии, опиравшейся на своего традиционного союзника, абхазского царя. Напротив, скорее уж военная мощь алан, победивших именно греков в упомянутой византийско-хазарской войне в кон. IX – нач. X вв., заставила империю искать союза с ними, что и привело к христианизации Алании в 910-х гг.

Апогеем этой политики становится вдохновленная империей алано-хазарская война при Аароне, упомянутая в Кембриджском документе. Напомним, что единственным твердым хронологическим репером является современность Иосифа, сына Аарона, Роману Лекапину (920–944). Таким образом, если предположить, что Иосиф (доживший

---

[87] Конъектура Прицака (*Golb, Pritzak.* Op. cit. P. 136), переправляющего 320 г. хиджры у аль-Масуди на 310, вызвана не внутренними требованиями текста, а просто пытается обойти дату, неудобную для его реконструкции хазарской хронологии (см. подобный же пример выше). Поэтому попытка Малахова (Ук. соч. С. 34) передатировать на этом основании (см. также выше) отказ алан от христианства выглядит неубедительной.

[88] Ср.: *Golb, Pritzak.* Op. cit. P. 135.

[89] Ibid. P. 135–136.

до 955 г.[90]) наследовал Аарону между 931/2 и 944 гг., то оказывается вполне возможным, что именно поражение алан в войне с Аароном и династический союз с хазарским царем повлекли за собой отказ от византийского (а значит, враждебного в тот момент хазарам) христианства и изгнание греческого клира.

Цукерман[91] вполне логично поставил в связь с этим событием преследование иудеев в Византии при Романе Лекапине[92]. По его мнению, это была ответная реакция империи на события в Алании, по аналогии, правда, дважды гипотетической[93], с гонениями 860-х гг. Но для такой последовательности источники отводят очень мало времени: письмо венецианского дожа Петра II, которое и упоминает указ Романа Лекапина о гонении на иудеев, было почитано на Эрфуртском соборе летом 932 г.[94] — следовательно, все предшествующие события (изгнание христиан из Алании, весть об этом в Константинополе, указ императора, весть о нем в Венеции и, наконец, отправление письма в Эрфурт) приходится заключить в узкий отрезок осени 931 – весны 932 г. Однако не будем забывать, что инициатором аланохазарского конфликта была именно Византия, и поэтому логика событий здесь вполне может быть обратной[95]: гонение на иудеев Романа было частью кампании, начатой против Хазарии (тогда для всех вышеописанных событий остается времени, как минимум, в два раза больше), а изгнание христиан из Алании — ответной акцией хазар.

Логично, что изгнание христианского клира из Алании в 931/2 г. должно было бы сопровождаться и разрушением воздвигнутых им храмов. Храм № 6 (рубежа IX–X вв.) на Ильичевском городище был вскоре после постройки разрушен, по-видимому, самими жителями, а рядом, в Гамовой балке, найдены храмовые плиты, использованные для язы-

---

[90] *Цукерман.* Ук. соч. С. 56.

[91] *Цукерман.* Ук. соч. С. 70-71.

[92] Прицак (*Golb N., Pritzak.* Op. cit. P. 136) в соответствии со своей хазарской хронологией сдвигает дату этого гонения на нач. 920-х гг. (см. выше)

[93] Гипотетична датировка Цукерманом иудаизации хазар и так же гипотетична связь с ней гонения Василия I на иудеев.

[94] Gesta Berengarii Regis / Ed. E. Dümmler. Halle, 1871. P. 158.

[95] Ср. *Golb, Pritzak.* Op. cit. P. 104.

ческих захоронений[96]. Вспомним также предположение Кузнецова[97] о том, что до сих пор не исследованная каменная полукруглая, ступенчатая, ориентированная на восток выкладка под Сентинским мавзолеем — это основание апсиды более раннего храма. Тогда этот храм мог быть разрушен, скорее всего, именно в 931/2 г., косвенным доказательством чего может служить и указание Сентинской надписи на «обновление» храма (см. ниже). Но сколько таких храмов могло быть построено между 912 и 931/2 г. (напомним, что у нас нет ни одного датированного памятника этого времени)?

Распространенное в науке мнение о строительстве первых крестовокупольных храмов еще в эпоху христианизации Алании, кажется чисто спекулятивным[98]. Архитектурные аналогии, приведенные Кузнецовым для наиболее древнего с его точки зрения, Северного Архызского храма[99], относятся к 1 пол. – сер. X в., а не исключительно к его началу. Храм № 6 на Ильичевском городище (нач. X в.; см. выше), хотя и является трехнефным, имеет достаточно скромные размеры (ширина ок. 8 м[100]). Тем более, что выше упомянутые нами обстоятельства христианизации алан свидетельствуют, скорей, об обратном: Николай Мистик в своем письме 46 просит эксусиаста Авасгии предоставить архиепископу Алании «необходимое и приносящее облегчение жизни» — напомним, что это письмо написано после 915/6 гг., т.е. когда прошло уже около 2 лет только со времени прибытия Петра в Аланию (а с начала миссии — еще боль-

---

[96] *Каминский В.Н., Каминская И.В.* Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании // Историко-археологический альманах, 2. Армавир, 1996. С. 172–180; вывод исследователей о подобном же «добровольном» разрушении храма № 3 основан лишь на аналогии с храмом № 6 и не подтверждается археологическим материалом, а потому кажется неубедительным.

[97] *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. С. 83.

[98] *Кузнецов.* Христианство… С. 47; *Саканиа С.М.* Хронологические параллели Лыхненского и Зеленчукского храмов // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Е.И. Крупнова. Тезисы докладов. М., 2004. С. 178.

[99] *Кузнецов.* Зодчество… С. 27-72

[100] Относительно широкой (14,5 м) базилики № 3 см. выше.

ше). Несомненно, что небольшие храмы (подобные первому Сентинскому) в Алании сооружались, но при таком недостатке средств вряд ли речь могла идти о каком-то крупномасштабном строительстве. Единственное возможное исключение — первый этап Среднего храма в Нижнем Архызе[101], но это, во-первых, был, очевидно, кафедральный собор епархии[102], а во-вторых, не факт, что он был достроен.

История аланского христианства во 2 пол. X в.

Как долго сохранялся союз между Аланией и Хазарией (очевидно антивизантийский), означавший ipso facto отказ алан от христианства? До сих пор[103] бытует гипотеза Гельцера и Пети, согласно которой, Notitia episcopatuum 9, не упоминающая Аланию, датируется временем ок. 940 г. — между тем, Даррузес[104] уже давно показал, что невозможно уточнить место этого документа внутри X в. (так же, как и нотиции 10), ибо «правильное использование нотиции ... не может сводиться к магическому числу, которым была бы дата на каждой редакции, подобно этикетке на флаконе». И если, например, эта нотиция относится ко времени до 940 г., то Алании в ней не могло и быть, так как здесь не приведены автокефальные архиепископии (такие, как Херсон и Воспор), к которым, очевидно, принадлежала и Аланская кафедра. Таким образом, этот вроде бы весьма существенный аргумент, который повторяли многие ученые, в т.ч. и мы сами[105], просто не существует.

Возможно, в наших поисках нам поможет участие алан в походе на Бердаа в 944–5 г. Бар-Эбрей[106] говорит об участии в нем алан, русов и лесгов, а Низами[107] — русов, буртасов, алан и хазар. Эта кампания русов, потерпевших недав-

---

[101] Этот вопрос будет подробно рассмотрен в нашей совместной с Д.В. Белецким монографии, посвященной Сентинскому храму.

[102] См. ниже.

[103] См., напр., *Алемань*. Ук. соч. С. 259.

[104] Notitiae... P. 92–94, 117.

[105] *Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю.* Фрески Сентинского храма и проблемы истории аланского христианства в X в. // Российская археология. 2005. № 1. С. 140.

[106] См. *Алемань*. Ук. соч. С. 500.

[107] Там же. С. 473.

но поражение от хазар[108], была, по всей вероятности, санкционирована последними[109], а, следовательно, участие в нем алан надо рассматривать как акт исполнения их союзнических обязательств перед Хазарией[110]. Тогда становится понятным тот факт, что автор Кембриджского документа (ок. 949 г.) ничего не говорит о нарушении алано-хазарского союза той или другой стороной. Впрочем, как argumentum ex silentio, это не может считаться полновесным доказательством сохранения на 949 г. status quo 931/2 г.: анонимный хазарский автор сообщает только о войнах (причем исключительно о победоносных для хазар), а не обо всех изменениях политической конъюнктуры — из его молчания следует лишь то, что вооруженного столкновения между аланами и хазарами в 931/2–949 гг. не было. Поэтому мы принимаем именно поход на Бердаа (944–5 гг.) в качестве последнего свидетельства существования алано-хазарского военного союза. Таким образом, для разрыва этого союза остается узкий промежуток между 945 и, самое позднее, 959 (см. ниже) гг.

Первый, кто, пусть и косвенно, свидетельствует о возвращении аланского правителя к христианству, — византийский император Константин VII Багрянородный (912–959; самостоятельно 945–959) в своем энциклопедическом трактате «О церемониях византийского двора». Это поучение, адресованное его сыну Роману II, было составлено где-то между 945 и 959 гг., скорее всего, в конце 940-х гг.[111] Здесь в гл. 48 указаны формулы письменного обращения к различным иностранным правителям — аланский, что характерно, стоит на первом месте среди всех северокавказских: «К эксусиократору Алании золотая булла в два солида: «Во имя Отца, Сына и Святого Духа, Единого и Единственного Истинного Бога нашего, Константин и Роман, верные во Христе императоры ромеев, такому-то, эксусиасту Алании

---

[108] См. *Цукерман.* Ук. соч. С. 71-84.

[109] *Полевой Н.Я.* О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // Византийский временник, 20, 1961. С. 90–105.

[110] Сложнее сказать, как это согласуется с династическим союзом правителей алан и аварцев, о котором, как недавнем, говорит аль-Масуди (943–956 гг.; см. *Алемань.* Ук. соч. С. 347).

[111] *Иванов.* Византийское миссионерство… С. 190.

и нашему духовному сыну»[112]. Обращение «духовный сын» восходит к византийской традиции, когда императоры становились восприемниками варварских вождей от крещальной купели, т.е. «духовными отцами». Но даже если аланский правитель и не крестился в Константинополе, все равно «духовным сыном» император мог назвать только христианина. Кроме того, это наименование имело высокий статус: у Константина его имеют еще только правители Болгарии и Великой Армении.

Второй момент, обращающий на себя внимание, — уникальный титул эксусиократора, который получил аланский правитель (титул эксусиаст в тексте буллы следует считать ошибкой писца единственной рукописи XII в., так как сам Константин употребляет его в отношении аланского правителя еще трижды[113]), бывший при первой христианизации обычным архонтом. Впрочем, выражение Николая Мистика ὁ τῆς Ἀλανίας ἄρχων (письмо 51) вряд ли следует понимать как terminus technicus — архонтами именуются практически все правители на Кавказе, в т.ч. и далекие от какого-либо подчинения империи. Между тем, эксусиократор стоит на первом месте в списке титулов варварских правителей[114] (гл. 46) и прилагается только к правителю Алании как у нашего порфирородного писателя, так и в «Алексиаде» (13, 6, 2) Анны Комниной[115], которая единственная, кроме Константина, упоминает этот титул. Получается, что высший для варварских правителей титул был создан ad hoc именно для Алании[116]. Наконец, еще Кулаковский отметил, что аланский правитель единственный на

---

[112] εἰς τὸν ἐξουσιοκράτορα Ἀλανίας βούλλα χρυσῆ δισολδία· ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν, Κωνσταντῖνος καὶ Ῥωμανὸς, πιστοὶ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ βασιλεῖς Ῥωμαίων, πρὸς ὁ δεῖνα τὸν ἐξουσιαστὴν Ἀλανίας καὶ πνευματικὸν ἡμῶν τέκνον (*Constantinus Porphyrogenitus*. De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo. Vol. 1 / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1829. [Corpus scriptorum historiae Byzantinae, 10]. P. 688).

[113] Возможно, такая ошибка была вызвана именно редкостью этого титула.

[114] Ibid. P. 679.

[115] Anna Comnène. Alexiade. Vol. 3 / Ed. B. Leib. Paris, 1945. P. 108.

[116] *Алеманъ*. Ук. соч. С. 242.

Кавказе, к которому император обращается не с κέλευσις, т.е. «повелением», а как к независимому государю[117].

Заинтересованность Византии в аланах Константин Багрянородный трижды подчеркивает в трактате «Об управлении империей», 10–11 (того же времени, что и предыдущий): «Что узы могут воевать с хазарами, как близко расположенные к ним, подобно и эксусиократор Алании. Что девять климатов Хазарии соседствуют с Аланией, и может алан, если только захочет, их разграбить и так причинить большой ущерб и нужду хазарам, ведь от этих девяти климатов зависит вся жизнь и изобилие хазар... Что, поскольку эксусиократор Алании не в мире с хазарами, но более предпочтительно расположен к дружбе с императором ромеев, то, если хазары не захотят сохранять дружбу и мир с императором, он может им причинить много зла, и устраивая засады на дорогах, и нападая на них, лишенных охраны, когда они проходят и к Саркелу, и к климатам, и к Херсону. И если такой эксусиократор постарается помешать им, то спокойным и глубоким миром насладятся и Херсон, и климаты, ведь хазары, опасаясь нападения алан и не имея свободы напасть с войском на Херсон и климаты, так как не в силах воевать одновременно и с теми, и с другими, будут принуждены к миру»[118].

Заинтересованность, почти заискивание («эксусиократор Алании... *более предпочтительно расположен* к дружбе с императором ромеев») византийцев перед Аланией, как угрозой для хазар, враждебных на тот момент империи[119], очевидна, но что заставило самих алан в очередной раз сменить политическую ориентацию? Не исключено, что дело и здесь не обошлось без ловкой византийской дипломатии. Однако характерно, что Константин не считает нужным возбуждать алан против хазар, указывая на вражду эксусио-

---

[117] *Кулаковский Ю.А.* Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899. С. 53.

[118] См. *Constantine Porphyrogenitus*. De administrando imperio / Ed. G. Moravcsik. 2nd edn. Washington, D.C., 1967. (Corpus fontium historiae Byzantinae 1 = Dumbarton Oaks Texts 1). P. 62–64.

[119] Чисто схоластическим упражнением в геополитике считает этот текст только Тойнби (*Toynbee A.* Constantine Porphyrogenitus and his world. L., 1973. P. 507–508); ср. справедливое указание Алеманя на свидетельство Кембриджского документа о, по крайней мере, одной византийско-хазарской войне (*Алеманъ.* Ук. соч. С. 242).

кратора Алании с последними как на реальный политический фактор, такой же, как и соседство двух народов. Таким образом, хронологический отрезок для разрыва алано-хазарского союза (см. выше), сужается еще больше: для него остается промежуток между 945 г. и концом 940-х, самое позднее, началом 950-х гг.

Цитируя аль-Масуди, все исследователи концентрируются на вышеупомянутом сообщении об изгнании христианского клира из Алании в 931/2 г. — между тем, никто не обращает внимания на то, что этот автор, писавший в 943–956 гг., умалчивает о возвращении аланского правителя к христианству. В принципе, это можно было бы списать на желание мусульманского писателя говорить только о позитивных для ислама фактах, однако это противоречит общепринятому представлению об объективности аль-Масуди. Как же согласовать это молчание аль-Масуди с описанием постоянной вражды алан с хазарами и дружбы с Византией у его современника Константина (944–959)? В таком случае приходится датировать «Луга золота и драгоценных камней» первой половиной этого временного промежутка (943 – ок. 950), а «Об управлении империей» его второй половиной (ок. 950–959). Вполне возможно также, что возобновление алано-византийского союза предшествовало возвращению алан к православию: последним актом Византия, очевидно, старалась еще крепче привязать к себе столь важного, но столь переменчивого союзника, который пока был «более предпочтительно расположен к дружбе с императором ромеев». В любом случае, поворот в алано-хазарских отношениях проступает на том же самом рубеже — в середине столетия[120].

Наиболее вероятной причиной очередной перемены политического курса Алании представляется желание алан выйти из-под хазарского контроля, навязанного им в результате поражения 931/2 г.[121] Кроме того, разрыв отношений мог быть обусловлен возможной смертью как аланки — жены царя Иосифа (сам Иосиф дожил где-то до 955 г.), так и старого правителя алан, который был тестем Иосифа.

---

[120] См. также ниже, относительно печати митрополита Игнатия.

[121] Ср. также Пространную редакцию ответа царя Иосифа: «все аланы до границы Аф-кана [вероятно, Абхазии]… платят мне дань» (*Коковцев.* Еврейско-хазарская… С. 101–102. Прим. 13).

В любом случае, этот разрыв происходит на фоне постепенного упадка Хазарской державы, ведь после побед на русами в нач. 940-х гг. она терпит от них же три поражения: от Святослава в 965 и 967 и от Владимира в 985 гг.

Итак, интерес в заключении союза между Византией и аланами был обоюдосторонним: первая стремилась укрепить свой северо-восточный фронт (и, прежде всего, против хазар), в то время как последние искали поддержки в освобождении от хазарской зависимости, в которую они попали в результате военного поражения. И в этом контексте возвращение к христианству, произошедшее, вероятно, чуть позже, знаменует собой не только подтверждение союза с империей, но и некий антихазарский жест: ведь именно хазары заставили алан уничтожить их собственную Церковь.

Чтобы упрочить этот союз с аланами, Византия не только поднимает до небывалых высот статус правителя Алании, сделав его эксусиократором, она одновременно повышает и значение автоматически воскресшей местной Церкви. Аланская архиепископия превращается в митрополию. Эта политическая подоплека объясняет и странный для митрополии статус Алании, не имевшей подчиненных кафедр: Кузнецов, выдвинувший версию о существовании в рамках Аланской митрополии нескольких епископий, не привел ни одного фактического аргумента в пользу их существования, кроме очень поздних упоминаний (XIV в.) Кавказской епархии[122]. По материалам же Notitia episcopatuum, где всегда упоминаются подчиненные митрополии епископства, никаких суффраганов Аланской кафедры в X–XII вв. нам не известно.

До недавнего времени первым известным аланским митрополитом был Николай в 997/8 г.[123] Но в последние годы появились два новых источника. Во-первых, для печати аланского митрополита Игнатия из коллекции Закоса, которую Шене отнес к рубежу X–XI вв.[124], Зайбт предложил

---

[122] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 82.

[123] *Ficker.* Op. cit. S. 93–94.

[124] *Cheynet J.-C.* Sceaux de la collection Zacos. Paris, 2001. P. 13f.

новую датировку — сер. X в. или даже раньше[125] (что может склонить нас к ранней датировке «рехристианизации» — 1 пол. 950-х гг.). Если Зайбт прав[126], то вполне вероятно, что речь идет о первом митрополите Алании, прибывшем туда после восстановления христианства[127]. Он вполне мог быть и непосредственным предшественником митрополита Феодора, упомянутого в другом новооткрытом памятнике — надписи из Сентинского храма 965 г.[128]

Надпись находится на южной стене восточного рукава креста этого крестово-купольного храма, на высоте более 2 м над уровнем пола. Это была одновременно и строительная надпись, и официальный документ об освящении храма. Приведем ее текст: «Освящен, обновлен храм пресвятой Богородицы в царствование Никифора, императора и кесаря (?), и Давида, эксусиократора Алании, и Марии эксусиократориссы 2 апреля, в день святой антипасхи (?), рукою Феодора, освященного митрополита Алании, в 6473 г. от сотворения мира. Написано рукой ..., апокрисиария патрикия»[129]. Надпись выполнена краской по слою первоначальной штукатурки и современна дате освящения храма — 2 апреля 965 г.[130]

«Никифор император» — это, несомненно, византийский василевс Никифор II Фока (963–969); Давид[131] и Мария

---

[125] *Зайбт В.* Византийские печати из Алании «μητροπολίτης Ἀλανίας» и «ἐξουσιοκράτωρ Ἀλανίας» // Новое в византийской сфрагистике. СПб., 2003. С. 14.

[126] Шене в частном письме к нам сомневается, что печати такого типа можно датировать так точно, как Зайбт, хотя и признает возможной датировку X веком.

[127] То, что Игнатий был митрополитом до 931/2 г. кажется маловероятным, хотя бы в силу неуверенности самого Зайбта в своей датировке.

[128] *Белецкий, Виноградов.* Ук. соч. С. 130–142.

[129] Ἐνεκεν[ίσ]θ(η), ἐνεώσ[θ(η)] ὁ να[ὸς] τ(ῆς) ὑπεραγίας θ(εοτόκ)ου ἐπὶ βασηλ[είας] Νηκηφώρου βασηλ[(έως)] καὶ καίσ[αρος ?], κὲ Δα(υὶ)δ ἐξουσηωκράτορ(ος) [Ἀλανίας] κ(αὶ) Μαρίας ἐξουσ[η]ωκράτ[ορίσσης μ]ην(ὶ) Ἀπρη(λίου) β΄, ἡμέρα ἀγ[ή]ου Ἀ[ντιπάσχα (?)] δηὰ χηρὸς Θεοδώρου, μητ[ροπο]λ(ίτου) καθηγη(ασμένου) Ἀλανί(ας), ἀπ[ὸ] κ[τί]σε(ως) κό(σμου) ἔτ(ους) ϛυογ΄. Ἀν[ε]γράφε[το] δηὰ χειρὸς [τοῦ δεῖνος] ἀποκρησ(ιαρίου) πατρ(ικίου) (Там же. С. 138).

[130] Относительно слова «обновлен» см. там же. С. 139.

[131] Интересно, что все известные нам христианские аланские правители носят традиционные, невизантийские имена: Урдуре, Дургу-

— первые известные нам по имени эксусиократоры Алании, по всей видимости, супруги[132]. Отметим дипломатичную тонкость формулировки: Давид, конечно же, не назван василевсом, но он царствует, подобно Никифору: «в царствование Никифора императора ... и Давида эксусиократора»[133]. Упоминания митрополита Феодора, собственноручно освятившего храм, — первое датированное свидетельство возрождения Аланской кафедры. Слово патрикий дано в сокращении ΠΑΤΡS, а, следовательно, обозначает здесь не имя собственное (к сожалению, утраченное в надписи), но высокий византийский титул, который в VIII–X вв. носили наиболее важные правители фем и военачальники. Светский характер этого титула заставляет считать и апокрисиария нашей надписи не церковным чиновником, но государевым посланником[134] — маловероятно, чтобы в аланском государстве была своя столь развитая чиновничья система. Следовательно, наш аноним был высокопоставленным посланцем Никифора Фоки, который, кстати, зимой-весной 965 г. находился на зимних квартирах в Каппадокии[135], не так далеко от Алании. Интерес императора к Алании был, вероятно, двояким: с одной стороны, союз с ней служил гарантией безопасности против нападения хазар в то время,

---

дель, Росмик. Однако печать Росмика (см. выше) показывает, что аланские князья, вероятно, имели и использовали христианские имена — тем характернее, что в Сентинской надписи эксусиократор назван именно так.

[132] В неизданных карачаевских народных преданиях, собранных Р. Баташевым (который любезно предоставил нам информацию о них), речь идет об аланском правителе Даут-хане (т.е. Давиде) и его супруге Мариам (т.е. Марии), живших в эпоху рассвета Алании и занимавшихся в т.ч. активным строительством.

[133] Не исключено, что с течением времени такие претензии, действительно, появились (как и у других кавказских царей): аланский правитель XI в. Урдур (вместе с кахетинским царем Квирике III) на плите алтарной преграды 1 пол. XI в. из грузинского монастыря Зедазени изображен в императорских лоратных одеждах (*Белецкий Д.В.* Ук. соч. С. 51. Прим. 160). Вполне вероятно также, что мужчина в императорском головном уборе на северной стене западного рукава Сентинского храма (четвертый слой росписи, XI в.; изображение сохранилось в копии Владимирова) — аланский правитель из ктиторской композиции.

[134] Oxford... Vol. 1. P. 75, 136, 1600.

[135] *Лев Диакон.* Хронография III, 11; IV, 1.

когда Никифор вел войну с арабами, а с другой, последний мог надеяться на помощь аланского войска, доходившего, по аль-Масуди[136], до 30 000 всадников, и в самой этой кампании.

Рядом с Сентинским храмом находится уникальный для Кавказа мавзолей X в., а в самой церкви обнаружено богатейшее захоронение с византийскими вещами[137]. Это был, по всей видимости, родовой некрополь аланской знати, возможно, даже семьи самого эксусиократора, и освящение здесь храма имело особое значение. К тому же, если «апсида» под мавзолеем, действительно, принадлежит раннему храму, разрушенному в 931/2 г.[138], то идейная нагрузка события возрастала: на фоне недавнего хазарского прошлого христианство алан еще теснее переплеталось с союзом с Византией. В этом контексте присылка специального императорского апокрисиария, выполнившего, к тому же, строительную надпись, выглядит совсем не случайной.

965 — год освящения Сентинского храма, весьма знаменателен для истории не только Алании, но и всего Востока. Под этим годом «Повесть временных лет» сообщает следующее: «В 6473 г. пошел Святослав на хазар. Услышав же об этом, хазары вышли навстречу со своим князем каганом. И сошлись в битве, и когда случилось сражение, одолел Святослав хазар, взял их город Белую Вежу и победил ясов и касогов»[139]. Итак, это был первый чувствительный удар по хазарской державе — недругу алан. Однако из победы Святослава над хазарами и ясами нельзя сделать вывод о существовании в 965 г. алано-хазарского союза. Во-первых, против ясов князь отправляется только после взятия Белой Вежи-Саркела, после окончания похода против собственно хазар, т.е. объединенного хазаро-аланского войска в этой кампании не было. Во-вторых, хотя ясы в русских источниках —

---

[136] См. *Алемань.* Ук. соч. С. 348.

[137] *Марковин В.И.* Исследование Сентинского храма и некрополя у реки Теберды в Карачаево-Черкессии // Историко-археологический альманах, 2. Армавир; М., 1996. С. 180–202.

[138] См. выше.

[139] Повесть временных лет. Т. 1 / Изд. В.П. Адрианова-Перец. М.; Л., 1950. С. 47.

обычное имя для алан, известно[140], что какие-то аланские племена (причем, скорее всего, не кавказского, а азиатского происхождения) кочевали в южнорусских степях (и даже служили, по свидетельству аль-Масуди, в хазарском войске). Но, поскольку русские летописи называют всех аланов и асов именем ясы, нельзя исключать, что Святослав победил именно кавказских алан, тем более, что вместе с ними упоминаются их непосредственные соседи — касоги.

Мы ничего больше не знаем об Аланском митрополите Феодоре (не смешивать с другим Феодором Аланским XIII в.). Один из его преемников упоминается под 997/8 г. (см. ниже). Неизвестно, сколько владык находилось на Аланской кафедре за 32 года между 965 и 997 гг., однако удивительно и то, что мы знаем на протяжении X в. о четырех иерархах (притом, что единственное имя правителя всплыло только недавно): 4 имени на 70 лет (914–931 и ок. 950–999) — совсем немало.

Подытожим наши наблюдения над историей аланского христианства в X в. (теперь без подробных указаний на степень предположительности тех или иных деталей). Где-то до 912 г., возможно, еще в первое патриаршество Николая (901–907), здесь начинается деятельность монахов-миссионеров во главе с его доверенным лицом, олимпийским игуменом Евфимием. Вернувшись на кафедру в 912 г., Николай Мистик отзывает этих миссионеров для отчета в Константинополь (возможно, ему понадобился Евфимий) и взамен создает для алан архиепископскую кафедру, не просто повышая положение Аланской Церкви, но и адаптируя ее к новому статусу Алании, как христианского государства (подобно Абхазии) — для крещения архонта требовался архиепископ. Эта замена задумывается в 912 г., подготавливается в 913 и, наконец, осуществляется в 914. Архиепископ Петр выезжает из Константинополя в начале 914 г. и, очевидно, в том же году прибывает в Аланию. Помощь ему, по крайней мере, на начальном этапе, оказывают старые союзники алан — абхазские цари: Константин III (до 915/6 г.) и его сын Георгий II (после 915/6 г.) — с просьбой об этом к ним обращается сам патриарх. Архиепископ Петр оказался

[140] *Алемань.* Ук. соч. С. 491; см. также комм. В.Я. Петрухина в *Голб, Прицак.* Хазарско-еврейские... С. 219.

в Алании не только стеснен во многом необходимом (что ставит под вопрос возможность крупного церковного строительства в этот период), но и вынужден был столкнуться с сопротивлением некоторым аспектам своей политики, в том числе и со стороны знатных алан. Основным камнем преткновения становится проблема традиционного многоженства алан, которую Николай Мистик дважды, немного по-разному пытается разрешить в своих письмах к своему ставленнику, не всегда доходивших, к тому же, до адресата. Трудности в церковной и, возможно, дипломатической деятельности, возникшие перед склонным к унынию Петром должен был разрешить игумен Евфимий, во второй раз посланный в Аланию. Однако его вмешательство в дела архиепископа вызвало новый конфликт, который патриарх попытался урегулировать, поддержав в нем при этом Евфимия. Этот раздор, случившийся, скорее всего, где-то после 917 г. — последнее известное нам событие из жизни Аланской Церкви до катастрофы 931/2 г.

Изгнание в этом году епископов и священников из Алании, о котором сообщает аль-Масуди, вполне вероятно, было следствием поражения от хазар, на которых алан, по свидетельству Кембриджского документа, направила именно Византия. Результатом победы хазар стало заключение (точнее, возобновление старого) военного и династического союза между царем Аароном и аланским правителем и, соответственно, разрыв алан с Византией, автоматически сопровождавшийся отказом от христианства, изгнанием греческого клира и, вероятно, разрушением храмов. Этот алано-хазарский союз точно просуществовал до 945 г., когда они вместе идут походом на Бердаа, и распадается где-то между 945 и 959 гг., когда Константин Багрянородный говорит о постоянной вражде двух этих народов и называет аланского правителя своим «духовным сыном» — следовательно, правитель Алании (скорее всего, где-то в середине 950-х гг.) снова стал христианином. Аланы искали опору в борьбе за освобождение от хазарской зависимости, а сильная заинтересованность византийцев в Алании, как союзнике против хазар, повлекла за собой повышение статуса как правителя Алании (с архонта до эксусиократора — экстраординарного и высочайшего титула), так и ее иерарха (с архиепископа до митрополита). Для 2 пол. X в. мы знаем име-

на трех митрополитов: Игнатия, Феодора и Николая, а также эксусиократоров — супругов Давида и Марии, которым оказывал содействие в постройке Сентинского храма сам император Никифор II Фока (к этому же периоду, на наш взгляд, стоит относить и остальное крупное церковное строительство в Алании). Это новое византийско-аланское сближение и «рехристианизация» страны было, по всей вероятности, не только следствием разрыва династических уз и желания алан освободиться от хазарского контроля, но и результатом общего ослабления Хазарии, которая терпит вскоре, в 965 г., первое чувствительное поражение от русского князя Святослава. В рамках того же похода Святослав сталкивается и с какими-то ясами, однако их связь с Аланской державой остается такой же неясной, как мало известна нам и вся политическая и церковная история Алании в X в. На политическую арену выходит новая грозная сила, которая побеждает и враждебно настроенных к империи (по крайней мере, на 955 г.) хазар, и, возможно, провизантийски настроенных алан, но которая в следующем поколении также пойдет христианским путем своего кавказского соседа.

История аланского христианства в 1–2 третях XI в.

С началом нового, XI столетья связана тяжба аланских митрополитов с монастырем св. Епифания в Керасунте: патриарх Сисиний II (995–998) обязал эту обитель снабжать митрополита Алании сыром и вином во время его остановок по пути в Константинополь и обратно[141]. После смерти получившего данную привилегию аланского иерарха и назначения на эту кафедру Николая керасунтских монахов освободил от этой обязанности император Василий II, побывавший в 1021 г. в соседнем Трапезунде, однако еще в правление того же василевса (ум. в 1025 г.) аланские митрополиты вернули себе свои прежние права. Их поездки в столицу (настолько частые, что стали обузой для керасунтцев) связаны скорее не с высоким статусом аланского святителя среди византийских иерархов[142], а с дипломатической миссией митрополита, осуществлявшего связь между Константино-

---

[141] См. выше.

[142] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 43.

полем и Аланией. В связи с Керасунтом и Трапезундом следует также отметить важность контактов Алании с этим регионом, повлиявшим на аланскую церковную архитектуру[143]. Возможно, непосредственным приемником Николая был Климент, упоминаемый под 1030–1032 гг.[144]

Вообще, XI в. — время стабильности для Аланской Церкви. Об этом свидетельствует, прежде всего, продолжающаяся традиция богослужения в старых храмах X в. В Сентинском храме примерно за полтора столетия после освящения (с 965 г. до кон. XI-нач. XII в.) живописная декорация обновлялась трижды (!), причем каждый раз в сторону увеличения: первоначальные кресты между окнами апсиды были заменены на сложный орнамент из крестов и плетенки на стенах апсиды, тот, в свою очередь, — на изображения Богоматери Знамение и свт. Николая там же, пока, наконец, не был расписан весь храм[145]. Эта последняя декорация кон. XI в. – нач. XII в. использует разработанную в том же столетье византийскую схему росписи крестовокупольного храма, что свидетельствует о восприимчивости Аланской Церкви к эволюции византийского искусства[146].

О том, что церковная жизнь продолжалась в нач. XI в. и на Нижнеархызском городище, свидетельствует каменный крест 1013 г., найденный там рядом с Северным храмом: «Иисус Христос побеждает. В год от сотворения мира доныне, [до этого] честного креста, 6521»[147]. Крест этот, хоть и найден на кладбище, не является надгробием, поскольку в тексте надписи нет не только имени, но и вообще никакого указания на умершего. Скорее всего, это памятный знак, похожий, с одной стороны, на зеленчукскую плиту, а с дру-

---

[143] *Перфильева Л.А.* К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северно-Западного Кавказа X–XI вв. // Аланы: Западная Европа и Византия / Отв. ред. Тменов В.Х. Владикавказ, 1992. С. 180–201.

[144] Hierarchia ecclesiae orientalis. Vol. 1 / A cura di G. Fedalto. Padova, 1996. P. 406.

[145] *Белецкий, Виноградов.* Ук. соч.

[146] Ср. архаичную схему росписи Среднего храма в Нижнем Архызе (см. ниже).

[147] «Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾶ. Ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμ(ου) ἕως νῦν, τοῦ τιμήου στ(αυ)ρωῦ ςφκα΄». Возможно, не очень грамотный составитель надписи хотел сказать: «...до нынешнего честного креста» (ἕως τοῦ νῦν τιμίου στ(αυ)ροῦ).

гой, на металлический крест 1067 г. из нартекса того же Северного храма (см. ниже).

Судя по наличию трех крестовокупольных храмов, два из которых — крупнейшие в Алании, Нижний Архыз и был центром Аланской митрополии. Это факт общепризнанный. Однако многие исследователи склонны называть епархиальным центром и отделять от собственно столицы Алании — Магаса, упоминаемого в арабских источниках[148]. Такое противопоставление, строящееся на единичных аналогиях, противоречит как обычной византийской практике того времени[149], так и наличию здесь трех (из всего пяти аланских) крестовокупольных храмов, разных, к тому же, по своим функциям.

Определение функции Южного, самого маленького по размерам, практически не вызывает дискуссии: это был, по всей видимости, частный храм, входивший в комплекс городской усадьбы. В архитектурных формах он подражает Северному (план) и Шоанинскому (план, слабое отличие по высоте между рукавами креста и «палатками») храмам, максимально сокращая все избыточные для него формы: восточная часть наоса и вима с проходами между апсидами сливаются воедино, что находит свое отражение и на фасаде. Таким образом, в Южном храме его простая функция частного богослужения, схожая с функцией зальных храмиков, совмещается со стремлением богатого заказчика создать крестовокупольную церковь по подобию больших храмов Нижнего Архыза, Северного и Среднего.

Что же касается функций Среднего и Северного храмов, то соотношение между ними, вопреки Кузнецову[150], было, скорее, обратным: первый — кафедральный, а второй — монастырский. Об этом говорят хотя бы их размеры: ширина (без открытых притворов) Северного храма — 10,5 м, в то время как Среднего — 13,25 м. Кроме того, последний находится на территории городища, что логично для собора, в то время как первый вынесен на 800 м за пределы жилой застройки. Последнее обстоятельство показывает, по крайней

---

[148] См., напр., *Кузнецов.* Ук. соч. С. 49.

[149] Лучший пример — христианизация Руси: все кафедральные соборы строятся в самом центре древних городов-столиц княжеств (Киев, Новгород и т.д.).

[150] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 45–50.

мере, несовместимость двух идей: чисто церковного характера Нижнего Архыза и соборной функции Северного храма — иначе получится, что кафедральный митрополичий храм был вынесен за пределы уникального церковного города, специально созданного для этого самим митрополитом.

Средний храм, помимо бóльших размеров, отличается от Северного и более архаичным характером архитектуры и декорации[151]. Он построен по немодному, уже уходящему в прошлое плану croix libre, да еще к тому же с таким архаичным элементом, как мемориальный придел с юго-востока. Причем даже эту простую форму croix libre строителям соблюсти не удалось: поперечный рукав креста (возможно, для большей прочности конструкции) выступает лопатками в продольный. Пристройка северо-восточного придела, возможно, связана с превращением Среднего храма в настоящий митрополичий кафедрал: этот компартимент, в котором, очевидно, не совершалась литургия (здесь, в отличие от юго-восточного мемориального придела, отсутствуют голосники), выполнял функции протесиса во время торжественного архиерейского богослужения (до этого протесис располагался, по-видимому, прямо в наосе, как и в Сентах). Здесь мы видим не только функциональное усложнение, но и переход от простых провинциальных архитектурных форм к сложным и модным константинопольским с несколькими апсидами.

Декорация храма также архаична и характерна скорее для X в.: основную и центральную часть южной стены, между дверью и окнами, занимает огромная композиция «свв. Константин и Елена с крестом» (восходящая, возможно, к константинопольскому образцу), одной своей высотой (ок. 4 м) противоречащая идее ярусной программы росписи XI в.; напротив нее, по центру северной стены, где в XI в. находилась бы важная сцена христологического цикла, мы обнаруживаем изображения двух святых, причем разноплановых, преподобного и мученика (возможно, патроны храма или ктиторов), которые столетьем позже были бы неизбежно разведены по разным регистрам декорации (как в Сентах). Намного ближе к Среднему храму, чем к Северно-

[151] Два последующих абзаца написаны в соавторстве с Д.В. Белецким.

му, и те руины, которые могли бы быть остатками епископского дворца[152].

Напротив, удаленное местоположение Северного храма больше согласуется с функциями монастыря, который в Византии каким-то образом (чаще всего, стеной) должен был отделяться от внешнего мира. Логично и наличие при нем кладбища: с одной стороны, это соответствует греко-римской традиции погребения вне городской черты, а с другой, характерно для монастыря, как места поминовения усопших вкладчиков. Еще более утверждают в этой мысли погребения знатных алан (возможно, правителя и его жены) в самом Северном храме, причем в том же южном поминальном приделе (в нем сохранилось основание престола). Именно в сер. X–XI вв., с ослаблением Македонской династии, византийские императоры отказываются от своего традиционного некрополя в храме свв. Апостолов, и пришедшие к власти знатные семьи начинают строить свои погребально-поминальные монастыри (напр., Комнины — монастырь Пантократора). Таким образом, вполне возможно, что константинопольские тенденции повлияли и на Аланию: аланские правители создали подобный семейный монастырь (в X в. таким местом погребения мог служить Сентинский храм — см. выше).

Косвенным подтверждением монастырского характера Северного храма может служить и найденный в его нартексе бронзовый крест 1066/7 г. с надписью: «Иисус Христос побеждает. Матерь Божья. Освящен честной крест боголюбивейшим монахом Фомой в 6575 году, в 5 индикт[153]». Такие кресты, прикреплявшиеся гвоздями к стене или колонне

---

[152] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 48.

[153] *Скржинская Е.Ч.* Греческая надпись из средневековой Алании // ВВ 21 (1962). С. 118–126: «Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾶ. Μη(τὴ)ρ θ(εο)ῦ. Ἀνεκενή(σ)θη ὁ τίμ[ι]ος σταβρὸς παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου μο(να)χ(οῦ) Θ(ω)μ(ᾶ) πρ(εσβυτέρου), ἔτους Α ϛφκα΄, ἰνδ(ικτιῶνος) ε΄» (после слова «год» резчик, вероятно, действительно, хотел написать что-то вроде «от Адама» или «от сотворения мира», однако понял, что места ему не хватит и остановился на букве А — поэтому мы ничего не восстанавливаем на этом месте). Может быть, крест и переделан из процессионного, однако термин ἀνεκενίσθη значит здесь, конечно, «освящен», а не «обновлен» (см. выше).

храма, хорошо известны в Византии[154] и являются своеобразной формой донаторства. Поэтому вполне возможно, что упомянутый в надписи Фома был клириком Северного храма и монахом здешней обители.

Впрочем, решающим аргументом против монастырской функции Северного храма могло бы быть наличие в его нартексе крещальни[155] — чин крещения в православных монастырях никогда не совершался (и не совершается по сей день). Однако здесь нет даже нужды обходить этот контраргумент ссылками на миссионерский характер Аланской Церкви. Дело в том, что в реконструкции Кузнецова содержится неразрешимое противоречие: получается, что крещальня находилась прямо под ведущей на хоры лестницей (которая реконструируется по остаткам ступеней к западу от крещальни), так что стоять в этой купели невозможно — и это при том, что противоположная, южная сторона нартекса ничем не занята. Очевидно, что крещальня и лестница на хоры не могли функционировать одновременно — следовательно, либо лестница на хоры была построена после упразднения крещальни (тогда получается, что первоначально хоров не было, так как никаких следов другой лестницы не сохранилось, — это выглядит маловероятным) либо, наоборот, крещальня была построена после разбора лестницы (тогда непонятно, почему не были разобраны ступени). Эти почти неразрешимое противоречие ставит под вопрос отождествление открытого Кузнецовым резервуара с крещальней, хотя альтернативного истолкования предложено пока не было.

Итак, церковная структура Нижнеархызского городища представляется нам следующим образом. Кафедральным собором митрополии был Средний храм, построенный в X в. в форме croix libre с поминальным южным приделом, а

---

[154] Ближайшая аналогия — точно такой же формы крест, вырезанный на мраморной колонне в Херсонесе, со следами крепления металлического креста (*Юргевич В.* Эллинские надписи, найденныя в Херсонисе // ЗООИД 11 (1879). С. 9. № 5. С. 10. № 6; *Юргевич В.* Эллинские надписи, найденныя в Херсонисе // ЗООИД 11 (1879). С. 313; *Латышев В.В.* Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. СПб., 1896. № 10–11; *Матанцева Т.А.* Византийские граффити на колонне из Херсонеса // ВВ 52 (1991). С. 251–254).

[155] *Кузнецов.* Ук. соч. С. 46.

затем, также в X в., перестроенный и расписанный, возможно, по константинопольскому образцу. Где-то рядом, в городе, должен был находиться и епископский дворец. К северу от города находился монастырь с Северным храмом, в котором хоронили представителей аланской знати и вокруг которого возник большой городской некрополь. Кроме них, в городе и его округе находилось еще несколько небольших зальных храмиков (от 11 до 14[156]). Скорее всего, Нижний Архыз был центром светской и церковной власти в Алании — тем самым Магасом. Здесь жил аланский правитель и знать — кому-то из них, возможно, самому архонту, принадлежал Южный храм, входивший в состав феодальной усадьбы. Эта маленькая церковь пытается подражать в своей архитектуре большому зеленчукскому крестовокупольному храму — Северному. По всей видимости, церковная жизнь в Алании продолжалась не только в Нижнем Архызе и Сентах, но и в других центрах (напр., на Ильичевском городище[157]).

Международная политика аланской державы в XI в.

Отсутствие других свидетельств о церковной жизни Алании, которые бы можно было надежно отнести к XI в., заставляет нас рассмотреть вопрос о том, какую политику аланские правители вели по отношению к другим христианским государствам Востока: Абхазии, Грузии и Византии. Анализ этой проблемы приводит к выводу, что стабильность церковной жизни в Алании является следствием, с одной стороны, политической мощи аланской державы, а с другой, ее устойчивой приверженности христианству. Последнее обстоятельство можно объяснить двумя причинами. Во-первых, исчезает «хазарский фактор»: кочевники, пришедшие на место хазар в южнорусских степях, и меньше соприкасались с аланами, и не были настроены так антихристиански, а отчасти унаследовавшая место Хазарии Русь вообще приняла православие от византийцев. Во-вторых, высокий (и формальный, и реальный) статус Алании в отношениях с Византией, дошедший до установления брач-

---

[156] Там же. С. 58.

[157] *Каминский, Каминская.* Ук. соч.

ных связей, неизбежно удерживал аланского правителя от расставания с православием, хотя большинство его подданных могли и оставаться язычниками.

Судя по всему, у аланских правителей повысился и уровень статусных претензий (см. также выше). На копии Владимирова[158] с фрески внизу северной стены западного рукава Сентинского храма мы видим храмовую патронессу-Богородицу (которую Владимиров почему-то считал мученицей), обращенную с молитвенным жестом вправо, к сегменту неба, откуда исходит благословляющая рука Христа. Слева от Богоматери верхняя часть фигуры бородатого мужчины в византийском императорском венце с бармами и с нимбом[159]; еще одна фигура слева не сохранилась. Нарушающая регистровую строгость декорации фреска (на противоположной стене стоят анфас четверо преподобных) может быть понята только как ктиторская: Богородица, как патронесса храма, заступничествует перед Богом за его ктиторов (их положение анфас находит аналогии, напр., в ктиторских мозаиках XI-нач. XII в. на южных хорах Софии Константинопольской), в руках которых могли находиться какие-то символы их даров, напр., храм. Вряд ли здесь изображен император Никифор II Фока, при котором был освящен Сентинский храм, — он не был его ктитором. Перед нами либо умерший создатель храма эксусиократор Давид (тогда вполне понятно наличие нимба; рядом с ним могла стоять его жена Мария), либо аланский правитель, заказавший роспись (как обычно и бывает), либо оба они вместе. В любом случае, претензии аланских правителей на императорские инсигнии отражают уровень их политических притязаний.

Аналогичную картину мы видим и на плите из алтарной преграды грузинского храма Зедазени, которая датируется 1 пол. XI в.[160] Кахетинский царь Квирике III (1010–1029) пожимает, в знак союза, руку царю овсов (т.е. аланскому правителю): оба они носят императорские лоратные одежды. Таким образом, возможно, что статусные претензии

---

[158] См. выше.

[159] Это не может быть Константин, так как нет ни следов креста, ни разгранки между ним и соседней фигурой молящейся Богоматери.

[160] См. выше.

аланских правителей (роспись Сентинского храма относится ко кон. XI в.) возникли под влиянием их грузинских соседей. Из «Хроники Картли» мы знаем, что Квирике III убил в бою царя овсов Урдура, за что сам в 1029 г. был убит из кровной мести рабом-овсом[161]. Очевидно, Урдур здесь изображен еще до разрыва своего союза с кахетинским царем.

Если с Картли и Кахетии отношения у алан были зачастую враждебными, то традиционный союз с Абхазией (см. выше) сохранялся и в XI в. Об этом свидетельствует, прежде всего, упоминаемый той же «Хроникой Картли» второй брак абхазского и общегрузинского царя Георгия I (1014–1027) с дочерью царя овсов[162]. Иоанн Скилица в описании царствования Романа III (§ 16)[163] сообщает ее имя — Альда. После смерти Георгия и восшествия на престол его сына от первого брака, Баграта IV (1027–1072), проиграв ему борьбу за возведение на трон своего сына Димитрия, Альда передала где-то в 1028–1034 гг. империи крепость Анакопию, что привело к образованию здесь византийской фемы, существовавшей во 2 пол. XI в. Не исключено, что на поведение Альды повлияла не только тяжелая для нее политическая ситуация, но и традиционный союз ее родины с Византией.

Большой трещины в абхазо-аланских отношениях эта история не породила. Тот же Баграт IV после смерти своей первой супруги женился на овсской царевне Борене. Затем в союзе с «великим царем овсов» Дорголелем, братом Борены, взявшим с собой сорокатысячное войско, Баграт отправил экспедицию в мусульманскую Ганджу под предводительством своего сына и наследника Георгия II (1072–1087). После удачного окончания похода Дорголель пожелал навестить свою сестру в Кутаиси и встретился, вместе со своими знатными спутниками, с Багратом в Кезуни, где они провели вместе 12 дней, после чего аланский правитель отправился домой[164]. Это событие имело место ок. 1065 г. Малахов соотнес с Дорголелем печать с надписью «Гавриил, эксусиократор Алании» 2 пол. XI в.[165] Наличие второго, христианского имени, которое мы встречаем, по всей види-

---

[161] *Алемань.* Ук. соч. С. 416–417.
[162] *Алемань.* Ук. соч. С. 417.
[163] Там же. С. 296.
[164] *Алемань.* Ук. соч. С. 417.
[165] *Малахов.* Алано-византийские… С. 376–377.

мости, и в случае с Росмиком (см. ниже), заставляет предположить, что такая традиция двуименности была характерна для Алании так же, как и для Руси (т.е. эксусиократор Давид имел, по всей видимости, первое, аланское имя).

Дочь Баграта IV и Борены, Марфа, поднялась на высшую ступень почета: она стала женой византийского императора Михаила VII Дуки (1071–1078). В греческой литературе (Анна Комнина, Иоанн Скилица, Иоанн Зонара[166]) она стала известной под именем Марии Аланской — отметим, что при византийском дворе подчеркивают именно аланскую составляющую в ее родословной (только Цец называет ее Абхазской). Свергший Михаила VII, Никифор III Вотаниат, желавшей в целях легитимизации своей власти жениться на супруге кого-то из бывших императоров, предпочел Марию Евдокии, жене Константина Дуки и Романа Диогена. После падения Никифора Мария пыталась выйти замуж за Алексея I Комнина (1081–1118), но неудачно: вместе с сыном Константином (от Михаила) ее отправили в почетное заточение в Манганский монастырь, хотя Константин был обручен с дочерью Алексея Анной Комниной и оставался наследником престола до 1092 г. Парадоксальным образом Мария, наполовину аланка, оказывается символом легитимности власти византийского императора, подобно Зое, последней представительнице почти двухсотлетней Македонской династии.

Впрочем, и Зоя также оказалась связана с аланами. Ее третий муж, Константин IX Мономах (1042–1055), после смерти своей любовницы Склирены завел роман с дочерью аланского правителя, находившейся в Константинополе в статусе заложницы (об этом пишут Михаил Пселл и Иоанн Зонара[167]). После смерти Зои в 1050 г. он стал жить с ней открыто, дал ей придуманный им для Склирены титул севасты и даже заставлял придворных выказывать ей почести, как августе. После смерти Константина она вернулась в положение заложницы, однако при его жизни в Аланию было отправлено, по свидетельству Михаила Пселла, немало ромейских богатств. Интересно, как они повлияли на развитие церковного искусства в Алании?

---

[166] Там же. С. 280–281, 296–297, 300.

[167] Там же. С. 299–300, 303–304.

Еще одна аланка, Ирина, стала женой севастократора Исаака Комнина. Судя по тому, что она называется двоюродной сестрой (ἐξαδελφή) Марии Аланской и дочерью аланского правителя, Ирина была дочерью брата Марии, Дорголеля. Дочь Исаака и Ирины была просватана за Григория, сына трапезундского дуки Феодора Гавры. Однако второй брак Феодора с некоей аланкой (снова отметим тесную связь Алании и Трапезунда), мать которой оказалась сестрой матери Марии, расстроил эту помолвку. Мы видим, как тесно аланы, вернее, аланки вплетаются в генеалогии самых знатных семей империи.

Наконец, на политической арене Византии появляется и лично аланский эксусиократор. Росмик, чьим христианским именем было Андрей, со своими воинами занимал правый фланг византийского войска стратига Алексея Кантакузина в битве с норманном Гвидо, братом Боэмунда, у реки Харзан в 1107–1108 гг. Росмик — последний из аланских правителей, кто известен нам с титулом эксусиократора (по его печати и по Анне Комниной). Скорее всего, именно с ним связана ктиторская фреска Сентинского храма кон. XI – нач. XII в. Не исключено, что император расплатился с Росмиком за помощь не только деньгами, но и мастерами.

Итак, мы видим, что Алания в XI в. была вовлечена в международную политику намного плотнее, чем в предыдущем столетии. Из просто военного союзника для Абхазии и Византии она превратилась в полноправного международного партнера, вплоть до заключения династических браков. Византия по-прежнему нуждалась в преданности алан (и в их воинах), которую обеспечивала в т.ч. и посредством заложников. К сожалению, все эти факты рисуют нам лишь фон, на котором происходила развитие аланского христианства XI в., не давая столько конкретных фактов церковно-политической истории, как это было в X в.

Алания в XII в.

О политической истории Алании в XII в. известно удивительно мало. Возможно, что это не случайно, но объективно отражает картину предполагаемого упадка Алании в XII в. (см. выше).

«История и восхваление венценосцев» сообщает, что грузинский царь Деметре I (1125–1154) женил своего сына Георгия, будущего царя Георгия III (1156–1184), на Бурдухан, дочери царя овсов Худдана. От этого брака родилась знаменитая Тамар (1184–1212), которая, в свою очередь была во второй раз замужем за аланским принцем (или царем) Давидом-Сосланом[168]. Соответственно, Давид-Сослан не мог быть близким родственником Худдана — если бы он приходился ему (как получается по времени) внуком или внучатым племянником, то Тамар оказалась бы его двоюродной сестрой, а брак по православным канонами запрещается даже между троюродными (вспомним о расторгнутой помолвке Комнинов и Гаврасов). Вахушти (в заметке на полях) указывает такое родословие Давида-Сослана: Давид-Сослан — царь овсов Джадарон — царь овсов Атон — Давид — Димитрий[169] (последний не может быть тем самым сыном Георгия I: иначе на 150 лет (сер. XI-кон. XII в.) придется лишь 3 имени вместо ожидаемых 5–6). Если за Вахушти стоит реальная традиция, то получается, что в кон. XII в. в Алании могла смениться правящая династия. Не с этим ли связано запустение в это время Нижнеархызского городища[170]?

В правление патриарха Николая III Грамматика (1084–1111) к Аланской митрополии было присоединено архиепископство Сотериуполь в Лазике[171]. Упоминание под 1105 г. Иоанна Монастириота, «митрополита и архиепископа Алании-Ставруполя (ошибочно вм. Сотериуполя)», сужает время этого события до 1084–1105 гг. Однако вряд ли следует, подобно Малахову, считать следствием этого объединения перенесение аланской кафедры в Сотериуполь из Нижнего Архыза из-за того, что «с кон. XI – нач. XII в. в Алании протекает быстрый процесс дезурбанизации[172]» (пояснение одного из источников о пастушеском характере алан,

---

[168] *Алеманъ.* Ук. соч. С. 418.

[169] Там же. С. 418. Прим. 64.

[170] См. ниже.

[171] *Малахов С.Н.* К вопросу о локализации епархиального центра в Алании в XII–XIV вв. // Аланы. Западная Европа и Византия / Отв. редактор Тменов В.Х. Владикавказ, 1992. С. 149–179.

[172] Там же. С. 159.

как признает сам Малахов, позднее[173]). Получается, что в правление эксусиократора Росмика, лично участвовавшего в византийской войне с норманнами и, возможно, претендовавшего на императорские инсигнии (см. выше), Алания, по сути, лишается своего иерарха. Лишь Notitia 20 (XIV в.) говорит о другом месте пребывания аланского митрополита, да и то не в Сотериуполе, а в Севастии[174]. На самом деле, скорее уж, наоборот, к мощной Аланской митрополии была присоединена периферийная Сотериупольская архиепископия. Кроме того, Даррузес[175] верно подметил, что для Николая III вообще была характерна тяга к слиянию кафедр (например, Парос и Наксос, Сугдея и Фула). Возможно, это присоединение, причем именно Сотериуполя к Алании, а не наоборот («Алании отдан Сотериуполь»), было обусловлено традиционной связью аланских иерархов с этим регионом, через который они путешествовали в Константинополь (вспомним, историю с Николаем и Керасунтом) — митрополиты получают как бы постоянную кафедру-метохий в трапезундском регионе.

Вышеупомянутое совпадение времени слияния Аланской и Сотериупольской епархий (1084–1111) со временем правления эксусиократора Росмика (упоминается в 1107–1108 гг.) может стать ключом к истолкованию несохранившейся надписи из Шоанинского храма. А. Фиркович[176] упоминает о двух надписях в этой церкви: одной в центральной апсиде около (ОК...ЕВОН..ΔΟΥΛΟΣ ΛΕ..НОΣ) и под (ΑΝΔΡΕΑΣ ΟΣΤΗΣ) изображением креста и другой под крестом в одной из боковых апсид (ΣΕ..РПОЛІΣКО..). Если с частью чтений И. Помяловского[177] (κ(ύρι)ε, βοή[θει. Δοῦλος; Ἀνδρέας ὁ στήσας) вполне можно согласиться, то другие вызывают сомнения: вариант Λέ[ω]ν ὁ σ[τήσας] (по аналогии с Андреем) предполагает двух ктиторов (Льва и Андрея) при единственном числе слова «раб [sc. Божий]», а попытка увидеть имя Сергий во второй надписи требует

---

[173] Там же. С. 159.

[174] Notitiae... P. 418.

[175] Ibid. P. 127. N. 2.

[176] *Фиркович А.* Археологические разведки на Кавказе // Записки Имп. Археологического об-ва. Т. 9. 1857. С. 387.

[177] Сборник греческих и латинских надписей Кавказа / Сост. И. Помяловский. СПб., 1881. С. 19–20. № 37–38.

слишком обширных конъектур. На наш взгляд, первая надпись представляет собой единую формулу: ... Κ(ύρι)ε, βοή[θη τῷ] δούλο ἐλε[ει]νῶ σ[ου] Ἀνδρέᾳ {τ}ῶ (?) στήσ[αντι] (хотя для второй строки не исключено и чтение Помяловского), т.е. «Господи, помоги Своему худому рабу Андрею, поставившему». Неизвестно, поставил ли Андрей весь храм или лишь воздвиг, например, крест, однако очевидно, что этот ктитор должен был являться каким-то знатным аланом: соседний Сентинский храм, явно, был связан с самим эксусиократором (упоминание последнего в строительной надписи и возможная ктиторская композиция с изображением фигуры в царском венце[178]). Но имя Андрей и носил, по всей вероятности, тот самый Росмик (см. выше). Если это так, то смысл может обрести и надпись в боковой апсиде: Σ[Η]ΡΠΟΛΙΣ... означает Σ(ωτη)ρ(ιού)πολις, т.е. Сотериуполь. В таком случае эта вторая надпись упоминает о митрополите Алании и Сотериуполя. Таким образом, возможно, что утраченные надписи в Шоанинском храме относятся к кон. XI – нач. XII в. и связаны либо с созданием декорации церкви, либо даже здания как такового (которое отличается от остальных родственных памятников вытянутыми в высоту пропорциями, измельчением деталей, гранным барабаном).

От XII в. у нас сохранились сведения о четырех митрополитах Алании (см. табл. 2): правда, только один из них, Георгий (1170 г.), известен по имени. Все эти упоминания так или иначе связаны с Константинополем. По всей видимости, связь со столицей прерывается после 1204 г.: митрополит Феодор, прибыв в Аланию в 1223 г., обнаружил, что некий лаз-псевдоепископ рукополагал там священников за мзду. Возможно, что это был трапезундский ставленник, без ведома никейского патриарха занявший соединенную с Аланией Сотериупольскую кафедру. У нас нет свидетельств продолжения богослужебной жизни в аланских храмах в XII в., но нет и каких-либо следов их запустения — XIII в. приносит с собой запустение епархиального центра, Нижнеархызского городища[179]. Не исключено, что эта церковная катастрофа в Алании как-то связана и со сменой правящей династии (см. выше).

---

[178] См. выше.

[179] См. выше.

Табл. 1. Хронология «аланского досье» Николая Мистика

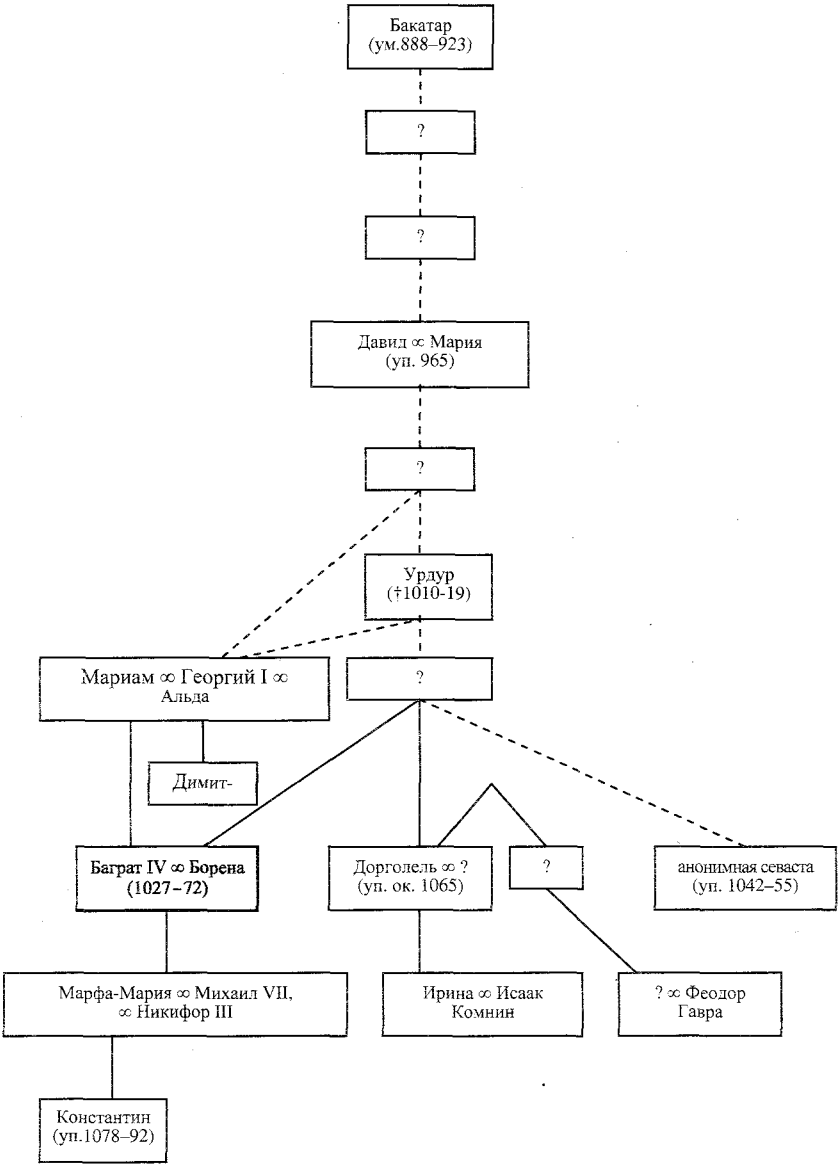
№	адресат	год	
79	Евфимий	912	559
133	Петр	914–915/6	577
51	Константин III	914–915/6	548–9
52	Петр	914–915/6	549
118	Петр	914–915/6	572-3
134	Петр	914–915/6	577
46	Георгий II	915/6–917	547
135	Петр	915/6 (918?)–925	577–578

Табл. 2. Аланские иерархи X–XII вв.[180]

имя	титул	год упоминания
Петр	архиепископ	914–916
Игнатий	митрополит	сер. X в.
Феодор	митрополит	965
…	митрополит	997/8
Николай	митрополит	1024
Климент	митрополит	1030–1032
…	«монах и митрополит»	1 пол. XI в.
Иоанн Монастириот	митрополит Алании-Ставруполя	1105
…	митрополит	1143
…	митрополит	1169
Георгий	митрополит	1170
…	митрополит	кон. XII в.

[180] Составлена с привлечением следующих работ: *Vailhé S.* Alanie // DHGE. T. 1. P. 1335–1338; Hierarchia… Vol. I. P. 406; *Малахов С.Н.* К вопросу… С. 171–173.

Табл. 3. Реконструкция генеалогии аланских правителей IX–XI вв.



Zusammenfassung

In diesem Artikel wird die kirchliche Geschichte Alaniens in den 10.–12. Jhr. in einer Übersicht dargestellt. Erst aber werden alle Zeugnisse des früheren Christentums in Alanien zusammengefaßt und die Grenzen Alaniens bestimmt. Die Gründung der alanischen Kirche selbst, in Form eines Erzbistums, erfolgt 914 durch Nikolaos Mystikos mit Unterstützung der benachbarten abasgischen Fürsten. Obwohl die Umstände der Mission von Euphemios und Peter nicht immer günstig gewesen zu sein scheinen, war die Taufe des alanischen Archon ein Sieg der byzantinischen Diplomatie, der die Alanen von ihren alten Verbündeten — Khazaren — trennte. Doch infolge der Niederlage im Kriege gegen die Khazaren mußten die Alanen alle griechischen Kleriker vertreiben.

Erst gegen 950 kehrten die Alanen zum Bund mit Byzanz und damit zur Wiederherstellung ihrer Kirche zurück, diesmal schon mit dem Status einer Metropolie. 965 wurde die Kirche in Senty von dem Metropoliten Theodoros geweiht. Außerdem kennen wir aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts die Namen von Metropoliten Ignatios und Nikolaos. Für alanische Fürsten wird von den Griechen eigens der Titel „Exousiokrator" erfunden, dabei bekamen sie 965 christliche Namen — David und Maria. Das 11. Jahrhundert war die Zeit der Ruhe für die alanische Kirche. Die Metropoliten reisten oft nach Konstantinopel über Kerasous, die Kirchen wurden mehrmals neu bemalt, man kann christliche Inschriften aus jener Epoche noch sehen. Alanien wurde vom Patriarchen Nikolaos III. ein weiteres Bistum eingegliedert. Die Alanen erscheinen nunmehr in Konstantinopel selbst: Martha-Maria, die anonyme Liebhaberin Konstantins des IX., Exousiokrator Rosmikos.

Allerdings beginnt im 12. Jhr. der Untergang des Christentums in Alanien, welches seit dieser Zeit aus den Quellen für lange Zeit verschwindet. Die Metropoliten verbleiben meistens in Konstantinopel, und erst 1223 kommt Metropolit Theodoros nur mit Mühe zum nunmehr halbheidnischen Alanien, wo er Priester-Simoniten findet, die von einem lasischen „Pseudobischof" (möglicherweise war das Metropolit von Soterioupolis) geweiht worden waren.

Dem Artikel wird am Ende eine Tabelle beigefügt, die den chronologischen Rahmen des alanischen Dossiers von Nikolaos

Mystikos darstellt, sowie ein Verzeichnis der urkundlich nachweisbaren alanischen Hierarchen in tabellarischer Form und ein Stammesbaum alanischer Fürsten.

«ХРОНОГРАФИЯ» ГЕОРГИЯ СИНКЕЛЛА – ФЕОФАНА ИСПОВЕДНИКА: ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

П.В. Кузенков (ЦНЦ ПЭ)

Грандиозный хронографический труд, начатый Георгием, синкеллом Константинопольского патриарха Тарасия, и завершенный его другом, игуменом монастыря Великого Поля Феофаном, снискавшим венец исповедничества в борьбе против второй волны иконоборчества — эпохальная веха в истории византийской хронологии. Это сочинение, охватившее 6305 лет мировой истории (от Адама до 813 г. н.э.), стало последней дошедшей до нас византийской хронографией — «летописанием» в прямом смысле этого слова. Более поздние сочинения, претендующие на это название, могут быть отнесены к этому жанру лишь условно, поскольку его непременный хронологический атрибут — сквозной «счет лет» мировой истории — занимает в них весьма скромное место.

Первая часть «Хронографии», доведенная Георгием Синкеллом до начала правления Диоклетиана (284 г. н.э.), представляет собой полномасштабный хронологический трактат, посвященный историческому и богословскому оправданию и утверждению так называемой александрийской эры, созданной в начале V в. монахом Аннианом (начало отсчета, или эпоха — 25 марта 5492 г. до н.э.). Как показывают имеющиеся в нашем распоряжении источники, к концу VIII в. позиции этой некогда весьма авторитетной в Византии хронологической системы заметно пошатнулись. В повседневном употреблении распространение получила так называемая византийская, или «ромейская» эра (эпоха — 1 сентября 5509 г. до н.э.), происхождение которой восходит к сирийским календарным традициям. С византийской эрой теснейшим образом связана так называемая «протовизантийская» эра, сконструированная автором «Пасхальной хроники» около 630 г. (эпоха — март 5509 г. до н.э.).

Со 2-й четверти VII в., когда эра «от сотворения мира» впервые выходит за пределы теоретических построений

хронистов,[1] она в течение века проникает в тексты практического назначения (пасхалии, церковные и светские документы, надписи). И при этом ни один из известных нам примеров применения таких датировок не может быть отнесен к александрийской системе — за исключением пасхалистического трактата Максима Исповедника, составленного в начале 641 г. и содержащего полемику с приверженцами византийской эры.[2] Памятники VII–VIII вв. — среди которых и такие вполне официальные тексты, как правила Трулльского Собора (692 г.) и «Эклога» императоров Льва III и Константина V (741 г.) — определенно свидетельствуют о широком употреблении византийской эры в различных ее вариантах: ультрамартовском, сентябрьском и мартовском. К 768 г. византийская эра с сентябрьским началом года была уже известна на крайнем Западе Европы под именем счета лет от Адама «согласно грекам» (annus ab Adam secundum Graecos).[3]

Однако Георгий и вслед за ним Феофан столь убежденно следуют александрийской эре, что в их сочинении можно найти лишь едва заметные следы альтернативной хронологической системы. Объяснить принципиальный отказ соавторов «Хронографии», как и их современника Никифора, будущего Константинопольского патриарха, от византийской эры в пользу александрийской можно двояко. С одной стороны, речь шла о возрождении некогда самой авторитетной в православном мире традиции — александрийской, чье влияние заметно поколебалось в эпоху христологических богословских споров V–VII вв. С другой стороны, следует иметь в виду, что все упомянутые хронисты принадлежали к числу православного монашества, одержавшего

---

[1] В первый раз в сочинениях неисторического жанра «эра творения» (сразу в нескольких вариантах) засвидетельствована в трактате монаха и пресвитера Георгия, 638/9 г. (CPG 7821–7822) (*Diekamp Fr.* Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts // BZ 9 (1900). S. 14–51).

[2] CPG 7706 (PG. T. 19. Col. 1217–1280).

[3] *Ps.-Beda.* Canones lunarium decemnovennalium circulorum // PL. T. 90. Col. 877 (6 инд. — 6276 г. = 768 г. н.э.); *idem.* De ratione computi, 18 // Ibid. Col. 598 (9 инд. — 6279 г. = 771 г. н.э.). В обоих случаях за основу расчетов взят 6270 г. мира (762 г. н.э.) — рубеж 329-го и 330-го великих индиктионов; год от Адама получен путем прибавления номера индикта.

нелегкую (и, как оказалось, лишь временную) победу над иконоборчеством на VII Вселенском Соборе в Никее в 787 г. А поскольку эта ересь и возникновением, и укреплением своим в первую очередь была обязана светской власти, противостояние иконопочитания с иконоборчеством имело тенденцию обострять размежевание между «священным» и «мирским». Ярким подтверждением тому служат затяжные конфликты в среде победивших иконопочитателей между монашескими кругами и официальными церковными и светскими властями, проходившие под знаменем борьбы за сугубое благочестие (т.н. «михианская схизма», студитская оппозиция). Вполне возможно, что в монашеских кругах византийская эра воспринималась как светская, «профанная» и неверная хронологическая система, которой следовало противопоставить церковную, «истинную и точную» александрийскую традицию.

Весьма характерны следующие факты. В предисловии к актам VII Вселенского Собора в рассказе о поставлении патриарха Тарасия дата его хиротонии (25 дек. 784 г. н.э.) приведена по византийской сентябрьской эре: 8 инд., 6293 г.[4] Далее в соборных деяниях мы находим имплицитно выраженную александрийскую хронологию: говорится о явлении Христа в 5501 г. мира.[5] Наконец, Феофан Исповедник, почти дословно повторяя рассказ о поставлении Тарасия, датирует это событие по александрийской эре: 25 декабря 8 инд., 6277 г.[6]

В своей «Хронографии» Георгий Синкелл и Феофан Исповедник, видные представители православного монашества, последовательно проводят линию на возрождение александрийской эры, которую они — очевидно, в противовес византийской — постоянно сопровождают эпитетами «точной и истинной».

Закономерен вопрос: почему же в таком случае после «рецидива» 2-го иконоборчества и окончательного торжества православия в 843 г. александрийская хронология не только не получила преобладания, но наоборот, стала стре-

---

[4] *Mansi J.D.* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, 1766. T. XII. Col. 986–989.

[5] Ibidem. 1767. T. XIII. Col. 217DE; Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Казань, 1891. Т. 7. С. 212.

[6] *Theophanis* Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. P. 459–460.

мительно вытесняться из употребления? Ответ на это следует, очевидно, искать в тех сложных и противоречивых процессах, которые характеризовали историю церковно-государственных отношений в Византии 2-й половины IX – X вв. Утверждение православного догмата соседствовало с неуклонным ослаблением роли монашества, которое, неоднократно выступая в оппозиции к государству и официальным церковным властям, в итоге утратило те исключительные позиции в области культурной и политической жизни, которых оно добилось на рубеже VIII–IX вв. В высшей степени характерно, что на смену «монашеским» хроникам предыдущей эпохи в X в. приходят придворные историки, которых уже нисколько не могло смутить якобы «светское» летосчисление. А в XI в. инок-царедворец Михаил Пселл уже прямо — хотя и с оговорками — отвергает александрийскую эру как исторически неадекватную.[7]

«Хронография» Георгия Синкелла и Феофана Исповедника является знаковым рубежом в этом процессе «смены эр». Для характеристики той роли, которую это крупнейшее сочинение монашеского историописания сыграло в истории византийской хронологии, важно проследить общее и особенное в подходе обоих ее авторов как к построению хронографического повествования, так и к вопросам хронологического характера. Анализ показывает, что в последнем отношении безусловное первенство принадлежит Георгию Синкеллу, который значительное внимание уделяет хронологии как системе. Что касается Феофана Исповедника, то он выступает как новатор в области хронографической методики, предлагая оригинальный способ распределения исторического материала.

Рассмотрим факты.

В предисловии к своей части «Хронографии» Феофан сообщает следующее:

— данный труд является продолжением и окончанием «Краткой хронографии» его друга, патриаршего синкелла Георгия;

— Георгий довел свое сочинение от Адама до Диоклетиана, как никто другой до него соблюдая точность в хронологии и согласовывая расхождения источников; при этом

---

[7] *Redl G.* La chronologie appliquée de Michel Psellos // Byzantion 5 (1929 [1930]). P. 255–256.

он «записал правления и годы древних царей» различных народов, а также — в меру сил своих — архиереев «великих и вселенских престолов» (5 патриархатов);

— на смертном одре Георгий убедил Феофана, несмотря на его отговорки, завершить начатый им труд и предоставил ему свою рукопись вместе с имевшимися у него материалами;

— Феофан довел «Хронографию» до 6305 г. от с.м. (813 г. н.э.), исследовав «множество книг» и распределив все события по годам «для удобства читателей».

Сказанное в предисловии находит подтверждение при сопоставлении двух частей «Хронографии». Можно сколь угодно долго рассуждать о вторичности труда Феофана и степени его зависимости от Георгия, однако структурное отличие первой и второй частей сочинения бросается в глаза. Феофан Исповедник самостоятельно разработал и применил хронологическую систему анналистического типа, где исторический материал распределялся по ежегодным рубрикам, а при его отсутствии используются так называемые «пустые» годы. Именно она является главной отличительной чертой его «Хронографии», не характерной ни для Георгия Синкелла, ни для более ранних хронистов (Юлия Африкана, Евсевия Кесарийского, автора «Пасхальной хроники»). Распределяя события по хронологической шкале, предшественники Феофана пользовались более сложной и менее точной схемой счета по олимпиадам. Не в последнюю очередь это было обусловлено тем, что они, в отличие от Феофана, вели свое повествование с глубокой древности, где число событий было ограничено, а их точная датировка затруднена.

Не исключено, что имеющийся в нашем распоряжении текст «Хронографии» Георгия, в полном виде сохранившейся в 2 рукописях XI в. (Paris. gr. 1711 и 1764), является черновым (не забудем, что автор скончался, так и не завершив сочинение); однако в нем заложены определенные принципы членения информации. И эти принципы настолько далеки от использованных Феофаном, что тезис о несамостоятельности последнего и его зависимости от Георгия не выдерживает критики.

Внимание Георгия главным образом сосредоточено на хронологических расчетах; при этом он, по его собствен-

ным словам, опирается в первую очередь на Анниана Александрийского, а также Ипполита Римского и Максима Исповедника, критически относясь к альтернативным системам (Юлия Африкана, Евсевия и Панодора; ни Иоанна Малалу, ни «Пасхальную хронику» Георгий не упоминает). В то же время хронологическая система Георгия далека от строгости: в ней нередко не согласуются указываемые в разных местах длительности царствований, имеются внутренние сбои в хронологии.[8]

Отступив от громоздкой системы региональных столбцов (filae regnorum), принятой в хронике Евсевия (и оказавшейся фатальной для судьбы его сочинения в греческой рукописной традиции), Георгий в то же время отказывается и от единой канвы олимпиад, царств и консульств, применяемой в «Пасхальной хронике». Его повествование, носящее ярко выраженный компилятивный характер, имеет двоякую «пространственно-временную» структуру: регионально-сюжетные блоки выстроены в относительном хронологическом порядке. При всех недостатках подобной схемы она позволила автору собрать большое количество разнородного материала, что делает его сочинение подлинной сокровищницей для позднейших историков.

«Хронография» Георгия Синкелла делится на 2 части, имеющих разную рукописную традицию. Вторая часть, относящаяся к имперской эпохе и непосредственно примыкающая к сочинению Феофана, носит особое заглавие «Синтаксис, или краткая хронография от Цезаря до Диоклетиана». В ней применяются следующие хронологические рубрики:

а) начало правления императоров (которых Георгий, в отличие от Феофана, снабжает порядковыми номерами);

б) промежуточные вехи в длительных правлениях (с подзаголовком «остаток царствования»);

в) случайные датировки отдельных событий;

г) «пустые» круглые даты.

Епископы 4 важнейших «апостольских кафедр» (Рим, Антиохия, Александрия, Иерусалим) и персидские цари

[8] Данные выводы сделаны на основе электронной таблицы, составленной нами на основе хроник Георгий Синкелла и Феофана Исповедника. К сожалению, громоздкость таблицы не позволяет опубликовать полученные результаты полностью в книжном формате.

(шаханшахи из династии Сасанидов) также пронумерованы. Сроки их правления указываются в особых хронологических гнездах, причем в случае продолжительного правления упоминания о епископах могут повторяться. Определить по этим данным точный год начала и конца правления невозможно: ясно, что источником этой информации служили перечни, снабженные указаниями лишь на длительность правления. Георгий не задавался целью установить их строгую хронологическую привязку, довольствуясь лишь приблизительным соотнесением с царствованием того или иного императора.

Материал расположен довольно хаотично, масса выписок из разных авторов запутывает хронологическую последовательность изложения. Даты-подзаголовки присутствуют случайно, общая хронологическая канва не отличается стабильностью. Все это позволяет утверждать, что императорская часть «Хронографии» была написана Георгием вчерне и плохо обработана.

Хронологический метод Феофана более строг и систематичен. Хотя он, очевидно, пользовался материалами Георгия, но гораздо серьезнее подошел к вопросу структурного устройства сочинения.

Феофан систематически использует хронологические «ячейки», не пропуская ни одного года и стараясь по возможности избежать «пустых лет». Указывая каждый раз порядковый год правления и его общую продолжительность для императоров, персидских царей и епископов 5 кафедр, он практически не допускает ошибок. На более чем 4000 числовых данных, приводимых Феофаном Исповедником в его «Хронографии», нам удалось отметить лишь 14 случаев внутренних несогласованностей. При этом в некоторых случаях есть основания подозревать не ошибки вычислений, а своего рода «маскировочные ходы», призванные загладить разнобой в источниках. При той катастрофической ситуации с точными датами, о которой известно любому специалисту по истории 1-го тысячелетия н.э., Феофан как правило с достоинством выходит из положения и умудряется построить весьма совершенное с точки зрения внутренней целостности историческое повествование. Однако это вовсе не означает, что мы можем с доверием относиться к его датам:

в этом отношении задачи Феофана и современных исследователей совершенно различны.

Особого внимания заслуживает расхождение в порядке епископских (патриарших) кафедр, которого придерживаются авторы «Хронографии»: у Георгия — 1) Рим, 2) Антиохия, 3) Александрия, 4) Иерусалим; у Феофана — 1) Рим, 2) Константинополь, 3) Иерусалим, 4) Александрия, 5) Антиохия.[9]

Другим разительным примером несходства подходов Георгия и Феофана является общая хронология. Георгий Синкелл испытывает к данному вопросу особый интерес, рассматривая его с теоретической точки зрения и обосновывая избранную им александрийскую эру. В самом начале своего сочинения он разъясняет символическое значение даты 25 марта, играющей центральную роль в александрийской хронологии: на этот день приходятся начало творения, Боговоплощение (Благовещение) и Воскресение Христово. Отождествив 25 марта с 1 нисана, Георгий считает нужным предупредить читателя: «Началом каждого года в этой хронике всякий обращающийся к ней пусть считает 1-е число первого еврейского месяца нисана, — а не по-египетски первое тота, или по-римски первое января, или иное начало у какого-либо иного народа: ведь у разных народов по разному согласованы месяцы и начала месяцев и лет, и незнание этого для желающих точно выяснить что-либо о днях, месяцах и годах приводит к немалому заблуждению».[10] В дальнейшем Георгий Синкелл последовательно придерживается александрийской эры мартовского стиля (эпоха — 25 марта 5492 г. до н.э.). В высшей степени показательно, что традиционный византийский сентябрьский стиль не удостоен Георгием даже упоминания.

Ответ на вопрос, где находится начало года у Феофана Исповедника, далеко не столь однозначен. Для решения этой проблемы следует сопоставить даты в его «Хроногра-

---

[9] Иной порядок у Евсевия–Иеронима: Рим, Александрия, Иерусалим, Антиохия (PL. T. XXVII. Col. 63B). Удивительно, что ни в одном случае не соблюдается порядок «чести» патриарших кафедр, принятый со времен Халкидонского Собора 451 г.: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим.

[10] *Georgii Syncelli* Ecloga chronographica / Ed. A.A. Mosshammer. Leipzig, 1984. (Bibliotheca Teubneriana). P. 6.

фии» с принятыми в науке историческим датами, известными с точностью до месяца. В этом отношении у Феофана теоретически возможны следующие датировки:

I) верные по **индикту и году** с неясной границей (нерелевантны в отношении стиля);

II) верные по **индикту и сентябрьскому году** (сентябрьский стиль);

III) верные по **индикту и мартовскому году** (мартовский стиль);

IV) верные по **мартовскому году**, но неверные по индикту (результат смешения стилей);

V) неверные.

В ходе обработки данных «Хронографии» Феофана нами получена следующая таблица:

событие	с.м.	инд	*н.э.*	ист. дата[11]	Тип
Диоклетиан, царь ромеев	5777		*285*	сентябрь 284	II
Констанций (Хлор) и Галерий	5796		*304*	май 305	V
Константин, царь ромеев	5797		*305*	июль 306	V
1-й Вселенский Собор в Никее	5816	12	*324*	20 мая 325	V
Констанций (II), царь ромеев	5829	10	*337*	май 337	I
Юлиан, царь ромеев	5853	4	*361*	ноябрь 361	IV
Иовиан, царь ромеев	5856	7	*364*	июнь 363	V
Валентиниан (I), царь ромеев	5857	8	*365*	февраль 364	V
Валент, царь ромеев	5868	4	*376*	ноябрь 375	I
Феодосий (I), царь ромеев	5871	7	*379*	январь 379	I
Аркадий, царь ромеев	5887	8	*395*	январь 395	I
Феодосий (II), царь ромеев	5901	7	*409*	май 408	V

[11] По ODB.

Маркиан, царь ромеев	5943	4	*451*	август 450	V
Лев (I), царь ромеев	5950	11	*458*	февраль 457	V
Зинон, царь ромеев	5967	13	*475*	ноябрь 474	II
Анастасий, царь ромеев	5983	14	*491*	апрель 491	I
Юстин (I), царь ромеев	6011	12	*519*	июль 518	V
Юстиниан (I), царь ромеев	6020	6	*528*	август 527	V
Юстин (II), царь ромеев	6058	14	*566*	ноябрь 565	II
Тиверий, царь ромеев	6071	12	*579*	октябрь 578	II
Маврикий, царь ромеев	6075	1	*583*	август 582	V
Фока, царь ромеев	6095	6	*603*	ноябрь 602	II
Ираклий, царь ромеев	6102	13	*610*	октябрь 610	IV
Ираклона, царь ромеев	6133	14	*641*	весна 641	I
Констант, царь ромеев	6134	15	*642*	осень 641	II
Константин (IV), царь ромеев	6161	12	*669*	ил./сент. 668	II
Юстиниан (II), царь ромеев	6178	14	*686*	сентябрь 685	II
Леонтий, царь ромеев	6188	9	*696*	конец 695	II
Апсимар (Тиверий II), царь ромеев	6191	12	*699*	лето(?) 698	V
Юстиниан (II), царь ромеев, снова	6198	4	*706*	осень 705	II
Филиппик, царь ромеев	6204	10	*712*	декабрь 711	II
Анастасий (II) Артемий, царь ромеев	6206	12	*714*	июнь 713	V
Феодосий (III), царь ромеев	6208	14	*716*	осень 715	II
Лев (III) Исавр, царь ромеев	6209	15	*717*	25.3.717	I
Константин (V), царь ромеев	6233	9	*741*	июнь 741	I

Лев (IV), царь ромеев	6268	14	*776*	14.9.775	II
Константин (VI), царь ромеев, с матерью	6273	4	*781*	8.9.780	II
Константин (VI), царь ромеев	6283	14	*791*	ноябрь 790	II
Ирина, царица ромеев, снова	6290	6	*798*	19.8.797	V
Никифор, царь ромеев	6295	11	*803*	ноябрь 802	II
Михаил (I), царь ромеев	6304	5	*812*	октябрь 811	II

Анализируя таблицу, можно отметить полное отсутствие дат III типа (александрийские мартовского стиля), что позволяет с уверенностью утверждать: используемый Феофаном александрийский год мира привязан к сентябрьскому индикту, который начинается на 6 месяцев раньше соответствующего мартовского года.

Единственная дата IV типа (воцарение Ираклия в октябре 610 г.) должна быть, таким образам, отнесена к ошибкам Феофана: верно указав индикт (13), он дает при этом не 6103, а 6102 г. мира; в дальнейшем этот сбой тянется в «Хронографии» по всему царствованию Ираклия. Чем объяснить такую погрешность Феофана, прекрасного умеющего обращаться с цифрами? Скорее всего, речь идет о путанице стилей. Найдя в источнике — скорее всего, в материалах Георгия Синкелла — дату воцарения Ираклия по мартовскому стилю, октябрь 13 инд. 6102 г., Феофан не дерзнул поменять ее, хотя она и вошла в противоречие с его привычным сентябрьским стилем.

В подтверждение данной гипотезы приведем другое важное место из той же «Хронографии». Говоря о сильном и продолжительном землетрясении в Константинополе в 740–741 гг. н.э., Феофан весьма пространно датирует начало подземных толчков: «26 октября 9 индиктиона, в 4-й день недели (среду), в 8-м часу. ... Это был год от Адама по ромейскому счету 6248, а по египтянам, то есть александрийцам — 6232, со времени же Филиппа Македонского — 1063».[12] Указанные даты от сотворения мира верны лишь в

[12] *Theoph.* Chron. P. 412.

случае мартовского стиля, т.к. при сентябрьском 9 индикту соответствуют 6249 и 6233 гг. Вполне возможно, что и здесь Феофан воспроизвел материалы своего предшественника Георгия Синкелла (характерно упоминание эры Филиппа).

В связи с этим обратим внимание, что мартовское начало года было свойственно также одному из вариантов византийской («ромейской») эры: согласно В. Грюмелю, именно по мартовскому стилю датирована известная «Эклога» императоров Льва III и Константина V (9 инд. 6248 г.).[13] При этом нельзя не поразиться тождеству этой даты с датировкой землетрясения у Феофана.

О том, что византийская эра была хорошо известна Феофану, говорят приводимые им изредка датировки по «эре ромеев»[14]. Наряду с приведенным выше примером следует назвать и случай применения Феофаном византийской эры в датировке воцарения имп. Анастасия (апрель 491 г. н.э.): «от Адама по ромеям 5999, а по точному и истинному счёту александрийцев — 5983, от начала [правления] Диоклетиана — 207, от Божественного Воплощения — 483, индиктиона 14».[15] Апрель 491 г., 14 инд., соответствует 5999 г. по византийской эре как при сентябрьском, так и при мартовском начале года. При этом в качестве 1-го года Анастасия было бы очень удобно принять мартовский 5983 год. Однако Феофан не делает этого, начиная отсчет лет Анастасия лишь со следующего 5984 года, 15 индикта. Это лишний ряд убеждает нас, что в своей хронологической канве он последовательно придерживался именно сентябрьского индикта, а не «естественного» мартовского года, который с такой убежденностью отстаивал его предшественник Георгий Синкелл.

Таким образом, можно сделать следующий вывод. Феофан, отдавая дань уважения избранной в «Хронографии» Георгия Синкелла александрийской эре, из соображений практического удобства объединил границы года мира с

---

[13] *Grumel V.* La date de l'Éclogue des Isauriens: l'année et le jour // Revue des études byzantines. 1963. T. 21. P. 272–274..

[14] В заметке 5983 г. о воцарении Анастасия указывается, что «по ромеям» это 5999 г. (то есть канун пресловутого 6000 г.!). В данном случае не ясно, какой стиль используется — мартовский или сентябрьский.

[15] *Theoph.* Chron. P. 136.

границами официального года индикта. Тем самым он пошел по тому же пути, по которому произошла трансформация мартовской (и ультрамартовской) византийской эры в сентябрьскую. Все вышесказанное служит лишним подтверждением необоснованности мнений о незначительной и второстепенной роли Феофана Исповедника по отношению к Георгию Синкеллу и доказывает самостоятельность и независимость авторской манеры этого выдающегося византийского историка.[16]

Zusammenfassung

Dieser Artikel ist dem größten historischen Werk der mittelbyzantinischen Epoche gewidmet, nämlich der Chronographie, die von Georgios Synkellos angefangen, von Theophanes Confessor dann zum Ende gebracht worden war (Anfang des 9. Jhrs.).

Anhand der Analyse der chronologischen Struktur dieses Werkes wird gezeigt, daß jeder von beiden Autoren der Chronographie in seiner eigenen, für ihn typischen Weise an der Verfassung dieses Werkes arbeitete. Das spiegelte sich nicht nur in verschiedenen Weisen wider, in denen das historische Material aufteilt wird, sondern auch in der Anwendung seitens Georgios und Theophanes verschiedener chronologischer Systeme. Ersterer tritt als überzeugter Anhänger der klassischen alexandrinischen Ära von Annianos mit dem Jahresanfang am 25. März auf, und begründet die Richtigkeit des Jahresanfangs an diesem Datum dadurch, daß an diesem Tag die Schöpfung der Welt ihren Anfang nahm. Der zweite, wobei er Georgios in der Anwendung der alexandrinischen Zeitrechnung (das erste Jahr dieser Äre = 5492 v. Chr.) folgt, setzt den Jahresanfang regelmäßig am 1. September an, und setzt die Grenzen des Weltjahres dem Jahr der Indiktion gleich.

[16] См.: *Чичуров И.С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV – начало IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР — 1981 г. М., 1983. С. 5–146.

ФОРМУЛЯР ГРЕЧЕСКИХ АКТОВ ЮЖНОИТАЛЬЯНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

М.А. Курышева, к.и.н. (ИВИ РАН)

Наши знания о средневековой греческой юридической практике в области частного права не могли бы быть полными без учёта большого массива документации, происходящей из Южной Италии. Классическое дипломатическое описание, формализующее ряд клаузул и схему их расположения, а также формирующее несущую структуру документа, является парадигмой, которая действительна для любого текста, находящегося в сфере греческой частноправовой практики. Принимая во внимание то, что юридический текст состоит из неизменных блоков, количество которых ограничено, мы все же не можем, несмотря на его определенно узкое употребление и стандартизированность составляющих его формулировок, выявить многочисленные нити, связывающие его с действительностью. Именно эти нити, в конечном счете, и определяют «ὕφος» текста документа, что особенно значимо — его «ткань», составленную из различных культурных элементов. Будучи преимущественно перформативным, любой юридический текст позволяет вскрыть эти связи. Однако чтение этих документов зачастую вынуждает иметь дело с языком, который определяет и регистрирует законный факт и при этом не полностью соответствует действительности. Содержание акта обусловлено высказыванием конкретного и синхронного результата действия, но, как и для любой письменной речи, в каждом конкретном случае необходимо объяснять не только все те явления, которые являются отклонениями по отношению к такому пространственно-временному совпадению, но и норму. Таким образом, становится возможным через акты выявить и проследить общественные и властные отношения в среде составителей актов.

Для облечения документов в соответствующую форму у нотариев существовали используемые еще с античности, выработанные юридической практикой и искусством письменного изложения, особые образцы документов — formae, объединенные в формулярии. Они представляли собой не-

кий план или образец, лишенный какого-либо наполнения, по которому нотарии уже подбирали, оформляли и выпускали акты к конкретной ситуации. Любое изменение формуляра отражало и изменение мироощущения составителей документов, которое вполне можно проследить, зафиксировать и обозначить.

Согласно общим нормам, принятым в византийской дипломатике[1], в акте можно выделить следующие части: 1) начальный протокол, обычно обозначаемый в дипломатике как generalis formalis tenor — совокупность формул, которыми открывается tenor акта, дающий официальное обрамление тексту документа; 2) сам текст — specialis tenor — внутренняя часть «тела» акта, содержащая документальные факты, которые раскрывают суть данной ситуации, повлекшей за собой создание акта; текст в свою очередь делится на два относительно самостоятельных раздела: 2а) диспозитивный (от познелат. dispositivus — распоряжающийся, допускающий выбор), который содержит объявление воли распорядителя и изложение обстоятельств сделки; 2б) раздел дополнительных клаузул, назначение которых - обеспечить полную действенность юридическому акту; 2в) финальный протокол (или эсхатокол), которым закрывается tenor акта.

Южно-итальянские грамоты, как правило, не имеют названия. Их заглавия — результат либо позднейшего творчества того, кто собрал и скопировал их в дипломатарий[2], либо инициатива издателя[3]. Термины, которые чаще других

---

[1] Классические труды по византийской дипломатике см. в сборнике статей Ф. Дёльгера: *Dölger F.* Byzantinische Diplomatik. Ettal, 1956; в отечественной историографии: *Медведев И.П.* Очерки византийской дипломатики. Л., 1988. Примером исследования южноитальянских актов является ставшая уже классической работа Дж. Феррари, который первым оценил важность южноитальянского актового материала для изучения истории этого региона и его самостоятельного источниковедческого изучения в сравнении с восточной традицией: *Ferrari G.* I documenti greci medioevali di diritto privato dell'Italia meridionale e loro attinenze con quelli bizantini d'Oriente e coi papiri greco-egizii // Byzantinisches Archiv. H. 4. Leipzig, 1910.

[2] *Ferrari G.* Op. cit. P. 88-89.

[3] А. Гийу, публиковавший греческие документы южноитальянского происхождения, всегда дает им то заглавие, которое потом встречается в тексте самих документов (См.: *Guillou A.* Les actes grecs

встречаются в пергаменах для определения документа, подчас сменяя друг друга, — γραφή, ἔγγραφος, ἔγγραφον, ὁμολογοέγγραφον, χάρτος, χάρτης, χάρτιον и другие, такие же, как и в Византийской империи этого времени. В целом, греческие частноправовые акты обозначаются по типу сделки, к которой относятся (например, πρᾶσις, διάπρασις, ἀγοραῖος χάρτης, ἀφιέρωσις и т.д.), как и в латинских документах Запада. Такое употребление является отражением действенности распоряжения и целостности акта, что имеет глубокие корни в римской дипломатике.

Первое место в начальном протоколе южно-итальянских документов византийского периода занимает собственноручная помета автора документа (дарителя, продавца и т.д.), которой всегда открывается текст византийского документа. Ее использование в своей основе восходит к древней римской традиции. Составленная в наиболее простом виде: «† σίγνον χειρός»[4], иногда с указанием места совершения сделки или профессии, она присутствовала в актах всегда, при этом авторов документа обычно бывает несколько и они выступают как сторона (μέρος). По справедливому замечанию И.П. Медведева, этой «подписью» на документе, составленном и написанном третьим лицом (нотарием), автор документа как бы брал на себя ответственность за совершенную сделку и принятые на себя обязательства, а также за правовые последствия этой сделки.[5]

Далее иногда следует тринитарная инвокация: «Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» — свойственная византийским актам в XII в. — одна из важ-

---

de S. Maria di Messina. Enquête sur les populations grecques d'Italie du Sud et de Silie (XIe–XIVe s.). Palermo, 1963; а также изданные им источники в серии «Corpus des actes grecs d'Italie du sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie, 1-5. Città del Vaticano, 1967-1980»: *Guillou A.* Saint-Nicolas de Donnoso (1031–1060/1061). Città del Vaticano, 1967; *Idem.* Saint-Nicodème de Kellarana (1023/1024-1232). Città del Vaticano, 1968; *Idem.* La Théotokos de Hagia-Agathè (Oppido) (1050-1064/1065). Città del Vaticano, 1972; *Idem.* Le brébion de la métropole byzantine de Règion (vers 1050). Città del Vaticano, 1974; *Mercati S.G.* (†), *Gianelli C.* (†), *Guillou A.* Saint-Jean Théristès (1054-1264). Città del Vaticano, 1980).

[4] Следует сразу отметить, что все греческие тексты приведены в соответствии с орфографией южноитальянских оригиналов.

[5] *Медведев И.П.* Ук. соч. С. 52-53.

нейших частей протокола «призванная показать, что акт, помещенный под имя Бога, не мог быть составлен без серьезных намерений»[6]. Также как и знак креста, она придавала документам некоторые сакральные свойства, а отсюда и официально значимый характер, юридическую силу и законность.

После такого начала помещается следующее сообщение: (ἐγὼ) ὁ προγεγραμμένος ... , ὁ τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν ἰδιοχείρος πήξας (или синонимы: ποιήσας, προτάξας, καθυπογράψας, ἐγχαράξας, ὑπέγραψα), которое обозначает, что начальный крест есть личная помета (автограф) автора, — утверждение важнейшее, поскольку подчеркивает обязательства праводателя.

Dispositio центральной части документа в южноитальянских грамотах византийской эпохи могла быть составлена по одной из трех схем (воспользуемся классификацией Дж. Феррари) и должна фиксировать юридическую сделку или распоряжение о совершении сделки:

- первая схема (тип a) — наиболее простая, выражается одним значащим диспозитивным глаголом в настоящем времени изъявительного наклонения единственного или множественного числа: πιπράσκω, ἡμεῖς παραδίδομεν, ἀφιεροῦμεν и т.д.;
- вторая схема (тип b) аналогична предшествующей, но состоит из глагола φαίνομαι, употребленного в качестве вспомогательного, и глагола, обозначающего юридическую сделку: φαινόμεθα πιπράσκοντες, φαινώμεθα πουλοῦντες (или παραδίδοντες)[7];
- третья схема (тип c) воспроизводит ситуацию, когда указывается на факт выпуска документа посредством глагола τίθημι, который иногда дублируется глаголом ποιῶ, тем самым дается собственно распоряжение о соверше-

---

[6] *Dumas Au.* Etude sur le classement des formes des actes // Moyen-Âge. 1933, T. 43. P. 92.

[7] Это рецидив известного по египетским папирусам римского времени древнего способа распоряжения не посредством прямого диспозитивного признания, а с использованием φαίνομαι и причастия диспозитивного глагола.

нии сделки: «ἔγγραφον τίθημι καὶ ποιῶ πρὸς σὲ τὸ παρὸν χαρτίων τηθάμεθα καὶ ποιοῦ μέ προσσέ».[8]

Эта разница между тремя типами на практике наблюдается не всегда, тем не менее, вне зависимости от того, какая схема применялась, акт имеет одинаковую юридическую ценность, поскольку сам вид оформления имел целью подчеркнуть, что речь идет о доброй воле автора акта и об отсутствии какого-либо принуждения.

Другая формула, всегда интегрированная в диспозитивную часть, это объявление свободы воли автора документа и констатация отсутствия причин, которые бы исключали добровольность (περιγραφή). В самом общем виде это выглядит так: «ἑκουσία τῇ ἡμετέρα βουλῇ καὶ τῇ θελήσει ὁλικῶς καὶ ἐξολοκλήρως μετὰ καὶ διασκέψεως καὶ αὐθαιρέτω προαιρέσει», «ἑκουσία μας βουλῇ καὶ ἀρεσκεία καὶ οὐκ ἔκ τίνος τὸ παράπαν ἀνάγκης ἢ βίας ἢ φάκτου ἀγνήας ἢ ῥαδιουργίας ἢ ἀλλ' ἐκτὸς πάσης περηστάσεος» и т.п.

Далее следует имя контрагента в третьем лице, потом называется предмет сделки, иногда указывается происхождение прав покупателя или дарителя (наследство, покупка, дар) и устанавливается цена (если речь идет о продаже).

В актах отчуждения объект продажи может быть описан как по своей сути и характеру — χωράφια, ἀμπέλιον, так и по количеству насаждений, например, — виноградник, в котором произрастало 600 лоз, или участок с шестью тутовыми деревьями и т.п. Как правило, обозначалось положение объекта сделки и географическое и кадастровое (его название и местонахождение). Как правило, в таком акте содержалось точное описание границ владения: ἐστὶν δὲ ὁ περιορισμὸς, κατὰ μὲν ἀνατολὰς ..., κατὰ δὲ δυσμὰς ..., κατὰ δὲ ἄρκτον ..., καὶ κατὰ μεσυμβρίαν .... В актах дарения всегда указывались и намерения дарителя (получить помилование своих грехов и, иногда, грехов своих родителей).

Чрезвычайно важен комплекс формул, связанных с передачей права собственности. Интересно отметить, что во всех актах отчуждения момент, в который происходит переход права собственности, всегда определен: «ἀπὸ τῆς σίμερον ἡμέρας καί ὥρας», «ἀπὸ σήμερον». Переход права

---

[8] Глаголы φαίνομαι и τίθημι как диспозитивные относятся к promulgatio документа, хотя и считается, что фразы, содержащие τίθημι, относятся к диспозитивной части.

владения в актах дарения совершается именно через выпуск письменного документа в день составления грамоты, в актах продажи — является следствием уплаты стоимости имущества в руки продавца.

Далее перечисляются права и обязанности правопреемника и изменения, которые может предпринимать новый владелец по отношению к приобретенной собственности: «πωλεῖν, χαρίζειν, ἐναλλάσσειν, ἀντικαταλλάττειν, εἰς τους ἰδίους κληρονόμους διαδιδόναι, κρατεῖν καὶ δεσπόζειν». И последний намек на характер владения определяет права контрагента как верховного властелина: «ὡς τὸ κῦρος καὶ τὴν ἐξουσίαν παρ᾽ ἐμοῦ εἰληφώς».

После центральной нарративно-диспозитивной части закрывают текст документа финальные формулы и клаузулы. Автор акта отказывается от так называемых эксцепций, то есть признанных римским правом законными возражений, на основе которых сделка может быть расторгнута, и обязуется защищать нового собственника в суде против третьего лица, посягнувшего на отчужденное имущество (так называемая гарантия против эвикции). Оформление распорядительной части завершается фразой, в которой автор гарантирует свободное пользование имуществом новому собственнику и обязуется не препятствовать ему в этом. Эта формула имеет следующий вид: «εἶναι αὐτὰ ἀπαρασάλευτα εἰς τοὺς ἐξῆς καὶ ἅπαντας χρόνους μὴ ἔχειν με τὴν ἄδειαν μήτε ἐμὲ μήτε τοὺς ἐμοὺς ἰδίους καὶ κληρονόμους μετατρέψαι τὴν τοιαύτην καθαρὰν ἀφιέρωσιν καὶ προσένεξιν τὴν παρ᾽ ἐμοῦ γεναμένην».

Финальные формулы включают также: клаузулу наказания, выражение пожеланий дарителя или продавца, подпись писца, дату, указание на присутствие свидетелей и, наконец, их подписи. Клаузула наказания в случае нарушения договорных обязательств состоит из двух частей. Первая — это угрозы духовных кар: «ὅστις δὲ φανῇ μετατρέπων τὴν παρ᾽ ἐμοῦ γεναμένην ἀφιέρωσιν... ὑπάρχειν αὐτὸν κεκατηραμένον ὑπὸ Κυρίου Θεοῦ Παντοκράτορος, τῶν τιη᾽ θεοφόρων πατέρων, κληρονομῶν καὶ τὸ ἀνάθεμα Μαρανα-θᾶ» (последнее выражение особенно характерно для южноитальянских документов) или в гораздо более сокращенной форме: «Ἀνάθεμα παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ Πνεύματος». Иногда эта часть дается в очень урезанной форме: «εἰ δὲ καὶ

μετάμελος γίνομαι ἵνα ἔχω τὸ ἀνάθεμα», иногда украшенным необычным добавлением: «καὶ μὴ τοῦ ἔχειν ἐλευθερίαν τῶν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν». Вторая часть — это второй комплекс наказаний: имущественные. Обычно это уплата двойной стоимости объекта сделки новому собственнику (stipulatio duplae) и штраф «πρόστιμον», подлежащий внесению в государственную казну, как правило, в размере 36-ти номисм («ζημιούσθω [или ζημιούμενος] δὲ εἰς τὸ δημόσιον ὑπὲρ παραβασίας [или παραβάσεως] τοῦ τιμίου σταυροῦ νομίσματα λς΄»), но встречается и цифра 24, 30 и 100 номисм. Редко все эти клаузулы содержатся одновременно в том же документе, часто имеются, например, угроза отлучения и двойная цена, или штраф и двойная цена. Все эти пропуски и странности можно объяснить тем, что типичный формуляр был составлен из клишированных фраз, и при составлении документа в провинции ему не всегда следовали в полной мере.

В актах дарения всегда содержится фраза, касающаяся законности и действительности сделки: «Εἴθ' οὕτως στέργειν καὶ ἐμμένειν τὴν παροῦσαν παρ' ἐμοῦ γεναμένην καθαρὰν ἀφιέρωσιν».

В финальный протокол включается подпись писца акта («γραφὲν διὰ χειρὸς [или χειρὶ]...»), поскольку придавалось значение тому, что составитель акта — персона всегда отличная от автора документа, и пишет по его просьбе. Затем следовала дата от сотворения мира по византийской хронологической системе («ἐγράφη (...) μηνὶ ..., ἰνδικτιῶνος ..., ἔτους ...», или с указанием только года: «ἐγράφη ἔτει, ἔτος, ἔτους»). В очень редких случаях дата, перенесенная в конец распорядительной части называет индикт с упоминанием правящего императора: «ταῦτα ἀφιερώθησαν ἐπὶ τὴν ε΄ ὑπὸ βασιλείας Κωσαντίνου τοῦ Μονομάχου καὶ Θεοδώρας».

Далее указывается на то, что акт «совершен» в присутствии свидетелей, требуемых по закону («ἐν παρουσία [или παρευρεθέντων, ἀξιολόγων] μαρτύρων...», «ἐν παρουσία τοῦ ... καὶ ... etc.», «κατενώπιον ... καὶ ... etc.») и следуют их «простые» подписи («μαρτυρῶν ὑπέγραψα» или «... μαρτυρῶ»), число которых варьируется в разных документах.

Важно отметить, что при составлении частноправовых актов на территории византийской Италии в среде греческого населения довольно длительное время (со времени

византийского господства и на протяжении всего норманнского периода) в целом соблюдаются правила формуляра Империи.

Только в 30-е гг. XIII в. формуляр греческого частноправового акта начинает изменяться в сторону постепенного приближения к форме составления западных латинских документов. В более полной клаузуле datatio теперь полностью называется правитель, что обычно отсутствовало в византийских документах, а год от сотворения мира, который был в основе византийского летосчисления, заменялся годом от Рождества Христова. Эта дата стала находиться в начале документа, что, несомненно, было прямо заимствовано из латинской юридической практики, тогда как ранее она завершала документ и даже являлась одним из критериев определения достоверности акта наряду с подписями уважаемых и известных свидетелей[9].

В течение всего XII в. частные греческие документы в Южной Италии и Сицилии, продолжали следовать византийскому формуляру, но, начиная с эпохи правления Фридриха II Штауфена (который был сицилийским королем с 1197 по 1250 гг.), т.е. на протяжении второй половины XIII в. и позднее изменился, если так можно выразится, их формальный аспект, форма их составления, и византийским остался только язык.

В XIII–XIV вв. традиция составления актов на греческом языке сохранилась лишь в нескольких местах, таких как область Terra Salentina или в некоторых районах Калабрии, таких как Россано, Катандзаро, Реджо, и на восточном побережье Сицилии — около города Мессины. Относительно большое количество греческих актов, происходящих из этих мест, дарственных и актов раздела имущества подсказывает следующий вывод: использование греческого языка отныне снизилось до уровня отношений внутри семей и между собственником и арендатором.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird ein Versuch unternommen, auf Grund der von A. Guillou edierten Quellen eine diplomatische Beschreibung typischer süditalienischer Urkunden zu geben,

[9] *Ferrari A.* I documenti greci. P. 6.

die eine Reihe von Klauseln formalisiert, sowie auch das Schema ihrer Anordnung innerhalb der Urkunde, das wichtig für die Feststellung zahlreicher Verknüpfungen ist, welche die Urkunde mit der Wirklichkeit verbinden.

Der Inhalt der Aktenurkunden ist für die Widergabe eines konkreten synchronistischen Ergebnisses der Handlung bestimmt, aber, wie bei jeder schriftlichen Rede, müssen in jedem einzelnen Fall nicht nur all jene Erscheinungen erläutert werden, die gegenüber dem räumlichen und zeitlichen Zufall eine Abweichung darstellen, sondern auch die Norm. Also, Bestimmung der Abweichung und Norm bei der Abfassung süditalienischer Rechtsurkunden wird zum Zweck des vorliegenden Beitrags.

Als Ergebnis wird hervorgehoben, daß das Formular der süditalienischen Akten eine sehr lange Zeit nach dem Muster der privatrechtlichen Urkunden des byzantinischen Reiches orientiert war, und erst ab der zweiten Hälfte des 13. Jhrs. fing es an, sich langsam an die westlichen Muster anzunähern. Zum Schluß wurde es allein bei der Abfassung der Akten benutzt, die sich auf die innerfamiliären Angelegenheiten unter den Griechen einiger Gebiete Süditaliens beschränkten, was letztendlich ohne Zweifel mit den politischen Veränderungen in Süditalien zusammenhing.

ИМПЕРАТОРСКИЕ РОДСТВЕННИКИ В ЕГИПЕТСКИХ ПУСТЫНЯХ: ЖИТИЯ АПЫ КИРА И БЛАЖЕННОЙ ИЛАРИИ*

А.А. Войтенко, к.и.н. (ИВИ РАН)

Коптская монашеская агиографическая традиция, исследование которой — необходимое условие для полноценного понимания монашеской культуры византийского и арабского Египта, хранит в своих недрах еще немало интересных свидетельств. Наглядным примером этого может служить небольшой агиографический цикл из двух житий, объединенных вокруг имени скитского пресвитера апы Памбо. Это жития апы Кира и блаженной Иларии, главными героями которых являются родственники византийских императоров, в реальности никогда не существовавшие, которые ушли из столицы Империи и стали монахами в пустынях Египта. С большой долей уверенности можно предположить, что их автор (или авторы) был по своим убеждениям умеренным антихалкидонитом и подвизался в Скиту. Может быть даже, что он был пресвитером в одном из скитских монастырей. События этих легендарных житий должны были происходить в последней четверти V в., если судить по реальным историческим персонажам, там упоминаемым (императоры Зинон, Феодосий II (?), а также сыновья Феодосия I — Аркадий и Гонорий). Дата окончательного письменного оформления этих легенд остается неизвестной. Можно лишь предположить, что они были написаны во второй половине VI – начале VII вв., т. е. в эпоху, значительно удаленную от «исторического времени» житий, когда некоторые факты и события позабылись или стали уже неактуальными. Известная отечественная исследовательница А. И. Еланская, работая над переводом текста Жития Иларии, высказала мнение, что оно было составлено в начале VII в.[1] Оба текста имеют «досье» на восточных языках, но греческие версии отсутствуют. Почему? Проблема до сих

* Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 04-01-00212а.

[1] *Еланская А.* Изречения египетских отцов: Памятники письменности на коптском языке. СПб., 1993. С. 305.

пор не имеет однозначного ответа. Издатель текста Жития Иларии Дж. Дрешер считал, что его оригинал был изначально написан по-коптски[2].

Полный текст Жития апы Кира дошел в единственной коптской рукописи XI в. на саидском диалекте, хранящейся сейчас в Британской библиотеке (Or. 6783). Он был издан известным английским ученым Е. Уоллисом Баджем[3]. Существуют также несколько саидских фрагментов: четыре из них хранятся в Венском собрании папирусов, еще четыре — в рукописном фонде Национальной библиотеки Франции. Все они были изданы Б. Гротеръян[4]. Согласно Гротеръян, они свидетельствуют, как минимум, о четырех различных списках, которые, как предполагает Т. Орланди, происходят из Белого монастыря[5]. Известны эфиопская и арабские версии этого жития[6].

«Досье» Жития блаженной Иларии несколько обширнее. Полный коптский текст на саидском диалекте сохранился в рукописи, датируемой 848 г. и происходящей из коллекции Пьерпонта Моргана (M 583)[7]. Существуют и многочисленные фрагменты, разбросанные по европейским рукописным хранилищам: четыре пергаментных лис-

---

[2] *Drescher J.* Three Coptic Legends: Hilarie, Archellites, The Seven Sleepers. Cairo, 1947. P. 130 (далее: Drescher, 1947). С этим мнением согласна и А.И. Еланская (*Еланская*. Изречения... С. 305).

[3] *Wallis Budge E.A.* Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt. Oxford, 1914. P. 126–136.

[4] *Groterjahn B.* Sa'idische Bruchstücke der Vita des apa Kyros // Le Muséon 51 (1938). P. 33–67. Следует упомянуть также о небольшом фрагменте, изданном В. Крамом: *Crum W.E.* Theological Texts from Coptic Papyri. Oxford, 1913. N 28.

[5] *Orlandi T.* Elementi di lingua e letteratura copta. Milano, 1970. P. 95.

[6] Эфиопская версия издана в: *Тураев Б.* Коптско-эфиопское сказание о преподобном Кире // Записки Восточного отделения Российского императорского археологического общества. Т. 15. Вып. 1. СПб., 1904. С. 1–20 (текст: С. 2–14, эфиопская рукопись BnF 136). Об арабской рукописи из библиотеки монастыря Абу Макар в Скиту (Вади-Натрун), содержащей это житие см.: *Zanetti U.* Les manuscripts de Dair Abû Maqâr: Inventaire. Genève, 1986. P. 63. Краткий рассказ о Кире есть в копто-арабском Синаксаре под 8 абиба [PO. T. 17. Fasc. 3. P. 639–640].

[7] См. *Drescher*. Three Coptic Legends... P. 1–13.

та хранятся в Манчестерском собрании[8], четыре фрагмента — в Национальной библиотеке Франции[9], один фрагмент — в Британской библиотеке[10], один — в Лейденском музее Древностей[11], один — в ГМИИ им. Пушкина[12], и, наконец, еще один, неизданный — в Британской библиотеке[13]. Ясно, что все они не могут быть частями одного списка[14]. Также известны сирийская и арабская версии[15].

---

[8] *Crum W.E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester. Manchester; London, 1909. P. 49 (N 96).

[9] *Lucchesi E.* Répertoire des manuscripts coptes (sahidiques) publiés de la Bibliothèque Nationale de Paris. Genève, 1981. P. 26 (78, 39); P. 85 (132[1], 19–21).

[10] *Crum W.E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, 1905. P. 460–461 (N 1101).

[11] *Pleyte W., Boeser P.* Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas. Leide, 1897. P. 290–292 (Insinger N 56).

[12] *Elanskaya A.I.* The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Leiden; New York; Köln, 1994. P. 150–155 [4773, Copt. 20].

Издание этих фрагментов: *Amélineau E.* Histoire des deux filles de l'empereur Zénon // Proceedings of Society of Biblical Archaeology, 10 (1888). P. 181–206 [P. 194–199 (текст), 200–203 (перевод)]; *Giron N.* Légendes coptes. Paris, 1907. P. 48–65; *Crum.* Catalogue... P. 460–461; *Pleyte & Boeser.* Manuscrits... P. 290–292. Лондонский, Лейденский, Парижские и Манчестерские фрагменты переиздал Дрешер (*Drescher.* Three Coptic Legends... P. 139–147), добавив фрагмент из ГМИИ (ibid. P. 148). Этот фрагмент был позднее переиздан Еланской (*Elanskaya.* The Literary Coptic Manuscripts... P. 150–155). Сюда же следует добавить и маленький отрывок, изданный Росси (см. *Rossi F.* I Papiri copti del Museo Egizio di Torino. Torino, 1887. Vol. I. Fasc. 5. P. 52; ср. *Orlandi.* Elementi... P. 95).

[13] *Layton B.* Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library acquired since the Year 1906. London, 1987. P. 139–140 (N 124. Or. 7561 [134]).

[14] Уже Дрешер указывал, что Лейденский фрагмент может «стыковаться» с тремя Парижскими (132, 19–21) (*Drescher.* Three Coptic Legends... P. IV). К этой же версии примыкает и Московский фрагмент (*Еланская.* Изречения... С. 305; *Elanskaya.* The Literary Coptic Manuscripts... P. 150). Фрагменты же из Манчестера относятся к другой версии жития, возможно, более краткой (см. *Drescher.* Three Coptic Legends... P. V).

[15] *Wensinck A.J.* Legends of Eastern Saints, Chiefly from Syriac Sources. Leiden, 1913. Vol. II: The Legend of Hilarie. Интересно, что версия Жития блаженной Иларии в копто-арабском Синаксаре, содер-

Предполагается, что Житие апы Кира было написано по образцу известного Жития преп. Онуфрия Великого: некий монах, желая найти совершенного слугу Божьего, идет во внутреннюю пустыню, встречает там нескольких отшельников, наконец, находит великого пустынника, который рассказывает ему свою историю и умирает. Монах его хоронит (или, как в случае с апой Киром — присутствует при вознесении его честного тела на небеса) и возвращается обратно в место своих подвигов[16]. Но самое интересное в Житии апы Кира это то, *кто* был выбран на роль такого великого пустынника. Им-то как раз и оказывается апа Кир, «брат императора Феодосия». Вот его история[17]:

> «И я (т. е. Памбо — *А.В.*) сказал ему: „Отец мой святой, скажи мне имя твое святое, ибо Бог скрыл его от меня". И сказал он мне: „Кир — имя мое. Я — брат императора Феодосия, и кормили меня за одним столом с Аркадием и Гонорием. И Гонорий, воистину, много раз говорил мне: „Возьми меня с собой в пустыню и сделай меня монахом". Но я не мог взять его с собой, ибо он — сын императора. Но когда мы увидели, что гнет умножился, что императоры совершали беззакония, что правители притесняли бедных, что всякий свернул (с пути праведного) и потерял путь свой пред Богом, я встал, ушел (оттуда) и пришел в пустыню эту, и поселился здесь из-за множества грехов моих — да простит мне их Бог!"».

Мы можем разглядеть здесь два мотива: желание сделать родственника императора монахом в египетской пус-

---

жащая некоторые варианты и малозначительные сокращения (см. PO. T. XI. Fasc. 5. P. 624–638 [под 21 туба]), очень близка к коптскому тексту, тогда как синаксарный рассказ об апе Кире весьма далек от оригинала.

[16] См.: *Lacy O'Leary E.* The Saints of Egypt. London, 1937. P. 220. Предположение выглядит тем более вероятным, если мы вспомним тот факт, что окончательная редакция Жития преп. Онуфрия, как указано в его тексте, была составлена в Скиту. Та же сюжетная основа присутствует и в известном Житии преп. Павла Фивейского, аллюзии на которое можно обнаружить в первых строчках Жития апы Кира (*Budge.* Coptic Martyrdoms... P. 126–127).

[17] Коптский текст: *Budge.* Coptic Martyrdoms... P. 132.

тыне и, связанный с этим желанием, его уход из Константинополя как реакция на отсутствие там благочестия и императорские злоупотребления. Но сам принцип легитимности византийской власти под вопрос не ставится: апа Кир отказывается брать с собой Гонория именно потому, что тот «сын императора», то есть будущий наследник трона. Но, с другой стороны, именно «брат» императора становится великим египетским подвижником и окружается особыми знаками святости: его «святое имя» не открыто апе Памбо, хотя тот знает имена всех пустынников, которых он встречает до этого; апа Кир, подобно библейскому патриарху Иакову, с легкостью отодвигает тяжеленный камень, закрывающий вход в его жилище; кончина святого приходится на следующий день после упокоения великого коптского подвижника апы Шенуте, и, наконец, сам Иисус Христос приходит и забирает тело апы Кира на небеса.

Как нам кажется, Житие блаженной Иларии дает еще больше интересных подробностей. Исследование этого текста уже имеет свою небольшую историю. Известный французский коптолог Э. Амелино предполагал, что история Иларии восходит к древнеегипетской литературе (Amélineau, 1888. P. 194, 204–205; Drescher, 1947. P. 121). Позднее, отечественный ученый О. фон Лемм указал на некоторые сюжетные совпадения Жития Иларии с древнеегипетским рассказом о Бент-Реш, где идет речь об исцелении сестры супруги фараона[18]. Фон Лемм полагал, что мы имеем дело с «христианизацией» этого древнего предания. Однако Дрешер, еще раз исследовав данную тему, пришел к выводу, что прямых параллелей между житием и древнеегипетским текстом не существует[19]. Он же указал на то, что житийный рассказ содержит три основные сюжетные темы: излечение дочери царя, ложные обвинения в нарушении

---

[18] *von Lemm O.* Die Geschichte von der Prinzessin Bentreš und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern // Bulletin de l'Académie imperiale des Sciences de Saint Pétersbourg. Sér. 3. T. XXXII. SPb., 1888. P. 473–476.

[19] Он, в частности, писал: «The casting out of devils is probably nearly as old as religion itself; and legend attached it to king's daughters. It is not indeed impossible that there was a connection between this element in Bent-resh and its counterpart in Hilarie but it certainly impossible to assert such a connection» (*Drescher.* Three Coptic Legends... P. 129).

целомудрия и, наконец, внезапное обнаружение основной героини своими родственниками, которые считали ее погибшей. Помимо этого, Дрешер нашел в агиографии ряд примеров экзорцизма, который совершают святые над дочерью царя[20]. К этому следует прибавить, что Житие блаженной Иларии представляет собой один из вариантов рассказов о женщинах, переодевшихся монахами, известных из византийской агиографии. Но, мало того, существует греческий «двойник» коптского рассказа — Житие святой Аполлинарии, вымышленной дочери императора Анфимия. Сложно ответить на вопрос, какой из этих двух текстов был первоначальным. Дрешер, например, считал, что оба они могли иметь один общий источник, до нас недошедший, но Житие Иларии, с литературной точки зрения, написано гораздо лучше, чем легенда об Аполлинарии[21].

Мало сомнений в том, что автор Жития блаженной Иларии был коптом, хорошо знающим греческий язык, и, если судить по вступлению к житию, имел вкус к литературной деятельности[22]. Очень возможно, что он был монахом или клириком одного из скитских монастырей. Сюжет жития, если его вкратце суммировать, таков: Илария, старшая дочь императора Зинона, избрав монашеский путь, переодевается в мужскую одежду и тайно бежит в Египет, где она становится «монахом» Иларионом-евнухом и подвизается подле скитского священника апы Памбо. Спустя несколько лет после этого серьезно заболевает ее сестра Феописта, младшая дочь Зинона — она становится одержима

---

[20] *Drescher*. Three Coptic Legends... P. 124–125.

[21] Ibid. P. 127. Дрешер назвал Житие Аполлинарии «мешаниной» (a hotchpotch), поскольку оно перегружено второстепенными и ненужными деталями, которые разрушают простоту повествования.

[22] Предположение, что автор жития хорошо знал греческий было высказано А.И. Еланской на основании анализа употребления греческих заимствований, широко встречающихся по всему тексту (*Еланская*. Изречения... С. 305). Она указывает, что почти всегда автор пишет их корректно, в то время как формы греческих слов в коптских текстах часто искажаются. При работе с текстом мы имели возможность в этом убедиться. Однако, следует отметить, что небольшие искажения все же встречаются: так, например, в тексте стоит **ⲇⲫⲙⲟⲥ** вместо τόμος (*Drescher*. Three Coptic Legends... P. 2), **ⲑⲉⲫⲇⲟⲕⲟⲥ** вместо θεοτόκος (Ibid. P. 13). Но можно также предположить, что это ошибки переписчика.

бесом. Придворные советуют императору послать ее к монахам в Скит. Ее отправляют в Египет, где Илария излечивает сестру своими молитвами. Весьма удивленный поведением «монаха» Илариона во время исцеления Феописты, Зинон приказывает доставить его в столицу, где Илария ему признается в том, что она его пропавшая дочь. Впрочем, она отказывается остаться во дворце и просит отца отправить ее обратно в Скит. По возвращении туда спустя несколько лет Илария умирает, и апа Памбо открывает братии всю правду о ней.

Мало сомнений в том, что данное житие вышло из среды умеренных антихалкидонитов. Так, например, автор отпускает едва замаскированные колкости против «монахов» и «монастырей Визáнтия»: Илария боится, что не сможет подвизаться в «монастырях Визáнтия» по причине своего царского происхождения, когда Феописта становится одержимой, автор замечает, что «великие аскеты монастырей Визáнтия» не смогли излечить ее своими молитвами. Если мы вспомним, что житие, скорее всего, написано в эпоху, уже значительно удаленную от событий, описываемых там, то следует предположить, что эти выражения имеют не только географический, но и конфессиональный смысл[23].

Однако, на наш взгляд, самое интересное в этом житии то, как описан император Зинон. Его образ сильно идеализирован. Уже в заглавии он назван «боголюбивым» (ⲙⲁⲓⲛⲟⲩⲧⲉ). Затем указано, что он дал Церкви пребывать в великом покое после бури, вызванной «Томосом», который подписали Лев и Аврелиан (sic!). Однако хорошо известно то, что и при Зиноне церковная смута продолжалась. Помимо прочего, она была спровоцирована крайними антихалкидонитами (так называемыми «акефалами») после того, как александрийский патриарх Петр Монг вступил в общение с Константинопольским патриархом Акакием, хотя тот отказался открыто проклясть Халкидонский Собор.

Автор жития всячески подчеркивает смирение Зинона, когда тот собственноручно пишет послание скитским монахам[24]:

---

[23] Есть и более явное указание. Автор жития говорит, что Зинон уничтожил «установления нечестия» (ⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲅⲙⲁ ⲙⲙⲛⲧⲁⲥⲉⲃⲓⲥ), которые были до него (*Drescher*. Three Coptic Legends… P. 1–2).

[24] См. Ibid. P. 7.

«Ничтожный Зинон, которому Бог дал честь царствования не по заслугам, пишет братьям благочестивым возлюбленным, которые молятся за нас Господу — радуйтесь. Прежде всего, я падаю ниц[25] перед общиной вашей во Христе, и, если вы удостоите меня, целую прах ног вашей святости».

Смиренные монахи Скита в свою очередь славословят Зинона как «могущественного победителя-августа», призывая Бога возвысить его престол и хранить его царство подобно царствам Давида, Соломона Иезекии и Иосии[26] и просят его заботиться о них и всей Церкви. Тем самым они подчеркивают не только свое крайне уважительное отношение к Зинону, но и указывают на сакральную легитимацию его царства.

Подчеркивается также щедрость и благочестие Зинона: он жертвует Скиту три тысячи артаб зерна и шестьсот мер масла, после чудесного излечения дочери устраивает в столице большой праздник для всех калек и немощных, прислуживает им, дает каждому из своих рук по три золотые монеты и меру вина. Следует отметить, что император устраивает этот праздник днем раньше пира для своих вельмож по тому же поводу. Когда Зинон обнимает свою вновь обретенную дочь, автор сравнивает его с библейским патриархом Иосифом. Подчеркивается верность императора собственному слову: хотя он несказанно рад встрече со своей потерянной дочерью и не хочет ее отпускать, он, верный своей клятве, отпускает Иларию обратно в Скит, несмотря на то, что императрица просит его этого не делать. И при всем этом Зинон не лишен чувств обычного человека: узнав

---

[25] ⲡⲣⲟⲥⲕⲩⲛⲉⲓ. Эта фраза есть только во фрагментах, в полной версии она отсутствует. Амелино и Жирон переводят ее как «j'adore (vôtre assemblée dans le Christ)» (см. напр., *Giron*. Légendes coptes... P. 52). Следующая фраза в полном варианте присутствует только во фрагментах (в полном тексте это выражено более кратко: ⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛⲛⲉⲧ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (см. *Drescher*. Three Coptic Legends... P. 6), то есть «я целую ваши ноги святые».

[26] Насколько нам известно, такое сочетание богохранимых библейских царств нетипично для византийской политической теории. Интересно отметить, что упоминание о царствах Иезекии и Иосии отсутствует в Манчестерских фрагментах (см. *Drescher*. Three Coptic Legends... P. 146).

о кончине Иларии, «он опечалился как человек мирской» (ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲃⲓⲱⲧⲓⲕⲟⲥ) (Drescher, 1947. P. 13)[27].

Итак, в этом довольно небольшом по объему коптском житии мы находим почти весь спектр качеств, которым, по мнению его автора, а возможно, и его читателей (или слушателей), должен обладать благочестивый император. Выбор императора на роль такого идеала весьма любопытен и вряд ли случаен. Как известно, именно Зинон прилагал значительные усилия к тому, чтобы найти вероучительный компромисс в ситуации острых христологических споров и учесть точку зрения противников Халкидонского Собора. Факт того, что компромисс этот не был полностью достигнут, в том числе по вине крайних антихалкидонитов (акефалов) автором жития в расчет не берется. В этой связи следует отметить то, что мы располагаем еще несколькими упоминаниями о благочестии или милосердии Зинона. Это небольшой рассказ в «Луге Духовном» Иоанна Моска (гл. CLXXV; PG 87. Col. 3014)[28] и пассаж о Зиноне в так называемой «Гомилии о скальной церкви, приписываемой Тимофею Элуру», полностью сохранившейся в арабской и эфиопской версиях[29]. Можно, таким образом, предположить, что идеализация Зинона была не «частным случаем» одного монашеского жития, а представляла собой определенную тенденцию.

С нашей точки зрения, исследуемые здесь вопросы непосредственно связаны с проблемой интерпретации монофизитской схизмы в Египте. Проблема эта сама по себе

---

[27] Во фрагменте из Национальной библиотеки Франции (BnF, 78[39]) говорится, что император и императрица «сильно опечалились» (ⲁⲩⲁⲩⲡⲉⲓ ⲇⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ — см. *Drescher*. Three Coptic Legends… P. 146).

[28] Этот рассказ о Зиноне начинается так: «Некто из отцов рассказал нам» — см. приложение II. Можно предположить, что это предание происходит из той же скитской монашеской среды, что и Житие блаженной Иларии.

[29] L'Homélie sur l'Église du Rocher attribuée à Timothée Aelure / Texte copte et traduction par A. Boud'hors, deux textes arabes et traductions par R. Boutros. Turnhout, 2001. (PO. T. 49. Fasc. 1. N 217). P. 104–107; L'Homélie sur l'Église du Rocher attribuée à Timothée Aelure / Texte éthiopien et traduction par G. Colïn. Turnhout, 2001. (PO. T. 49. Fasc. 2. N 218). P. 220–223. Пользуясь случаем, мы приносим нашу сердечную признательность Анн Будор и Андре Бингелли (IRHT, section grecque, Paris) за то, что они обратили наше внимание на эти тексты.

представляет для исследователей значительную сложность. Общеизвестное мнение связывает ее причины скорее с этническими и культурными обстоятельствами, чем с религиозными, считая, что большинство противников Халкидона в Египте были коптами, выразившими таким образом свой протест против эллинизации и византийской власти. Однако это мнение неоднократно подвергалось критике, наиболее последовательно — польской исследовательницей Е. Випшицкой, считавшей, что причины схизмы следует искать в сфере религии, а не в вопросах этнической самоидентичности или политики[30]. Недавно в пользу последнего предположения высказался и известный французский папиролог Ж. Гаску, указав на то, что религиозные расколы могут иметь свои собственные причины[31]. Как кажется, два исследуемые нами коптских текста, демонстрирующие желание найти в египетских пустынях родственников византийского императора, пусть даже и фиктивных, подтверждает мнение Випшицкой и Гаску. Данные тексты, скорее демонстрируют «локальный патриотизм», столь свойственный эпохе поздней Античности[32], нежели культурную изолированность коптов, и позволяют говорить о том, что для автора (или авторов) этого житийного цикла и их аудитории, византийский император и структуры византийской империи были инвариантным выражением высшей политической власти. Идеализированная фигура Зинона в Житии блаженной Иларии указывает, что копты-антихалкидониты (или какая-то их часть) не имели сепаратистских настроений, вызванных культурным или политическим неприятием Византийской империи. Скорее, они желали того, чтобы их интересы, в том числе и конфессиональные, были Империей учтены. Если верно предположение о том, что это житие было составлено в начале VII в., то подобную ситуацию мы наблюдаем еще незадолго до вторжения арабов.

---

[30] *Wipszycka E.* Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine? // *Eadem.* Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Roma, 1996. P. 9–61.

[31] *Gascou J.* L'Égypte Byzantine (284–641) // Le monde Byzantin I. L'empire romain d'Orient (330-641) / Sous la direction de C. Morrisson. Paris, 2004. P. 403–436 [P. 435].

[32] Об этом подробнее см. *Wipszycka.* Le nationalisme... P. 20–21.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Мы хотели бы обратить внимание на один пока еще малоизученный коптский текст, или точнее — на некоторые его интерпретации, весьма интересные для нашей темы. Речь идет о так называемых коптских «Актах Эфесского Собора», опубликованных У. Бурианом[33]. Еще до публикации Буриана, в журнале The Church Quarterly Review (October, 1891. P. 91–115) появился анонимный английский перевод этого источника, который привлек внимание выдающегося русского историка Церкви В. В. Болотова. Он написал статью, специально посвященную данному тексту[34]. После публикации Бурианом коптского подлинника выяснилось, что многие предположения Болотова блестящим образом подтвердились. Другой известный русский ученый Д. А. Лебедев (сщмч. Димитрий) издал об этом сюжете свое небольшое исследование[35]. По мнению Болотова, этот текст — несомненный апокриф, но его коптский составитель видел подлинные акты Эфесского Собора, в том числе и те документы, которые отсутствуют в дошедшем до нас оригинале. Вполне возможно, коптские акты происходят из среды монахов-пахомиан, поскольку главный сюжет повествования — путешествие некоего Виктора, архимандрита Тавеннисиотов, в Константинополь. Перед своей поездкой на Собор патриарх Кирилл пригласил этого архимандрита к себе и дал ему наставление: он должен приехать в Константинополь и использовать свой духовный авторитет, чтобы ослабить влияние Нестория на императора. Когда Виктор прибыл в столицу, он был встречен с почестями при импера-

---

[33] *Bouriant U.* Actes du concile d'Ephèse, texte copte publié et traduit // Mémoires publiées par les members de la mission archéologique française au Caire. T. VIII. Fasc. 1. Part 2. Paris, 1892 .

[34] *Болотов В.* Архимандрит Тавеннисиотов Виктор при дворе константинопольском // *Он же.* Из церковной истории Египта. Вып. 3. СПб., 1892. С. 181–234 (= Христианское чтение. 1892. № 1–2. С. 63–89; № 5-6. С. 335–361).

[35] *Лебедев Д.* К вопросу о коптских актах Третьего вселенского Собора и их герое архимандрите Тавеннисиотов Викторе // Христианский Восток 1 (1912). Вып. 2. С. 146–202. Статья отца Дмитрия имеет подзаголовок «опыт реабилитации этюда В.В. Болотова» и, помимо прочего, посвящена защите статьи русского историка от несправедливой критики Б. Краатца, скорее всего, читавшего работу Болотова в плохом немецком переводе.

торском дворе. Через несколько дней в Константинополь тайно доставили акты Собора, где говорилось о низложении Нестория, и передали их Виктору. Он принес эти постановления императору и убедил его принять их. Таким образом, согласно этому источнику, именно коптский монах Виктор — главный герой событий, связанных с антинесторианским Собором. Именно он убедил императора принять документы, что являлось решающим пунктом победы Собора. Однако, как отметил Болотов, Виктор всего-навсего «счастливый двойник» некоего Далмация, константинопольского архимандрита, о котором говорится в греческих актах. Там документы Собора императору вручает этот константинопольский архимандрит[36]. Интересно также то, что в коптском тексте фигурирует некий Далмаций (Bouriant, 1892. P. 47), а Виктор, в свою очередь, упоминается в греческих актах[37]. Можно предположить, что коптский автор в своей версии деяний Собора просто поменял две эти фигуры местами и внес туда легенду об особой миссии Виктора в Константинополе. Однако зачем? По нашему мнению, ответ очевиден. Для коптов (а, возможно, и для большей части населения тогдашнего Египта) антинесторианский Собор в Эфесе был значительной исторической вехой: триумфом богословия свт. Кирилла Александрийского. Именно поэтому некоторым из них было очень важно всеми способами сделать своих соотечественников ключевыми фигурами в этой борьбе — пусть даже таким виртуальным способом. В этой связи можно вспомнить «героическую деятельность» Шенуте против Нестория во время этого же Собора, описанную в его житии (Vita Sinuthii, 128–130) — легендарный рассказ, основанный, возможно, на подлинном факте присутствия великого коптского монаха в Эфесе[38].

---

[36] Следует отметить, что роль Далмация в греческих актах намного более скромна, чем роль Виктора в актах коптских Concilium universale Ephesenum / Edidit E. Schwartz. Vol. I. Acta graeca, pars prima. Collectio Vaticana, 1–32. Berolini et Lipsae, 1927. P. 68 sqq.

[37] Ibid. Index hominum. P. 33.

[38] Болотов полагал, что этот рассказ полностью легендарен. Однако в творениях самого Шенуте есть упоминание о том, что он был в Эфесе. По мнению С. Эммеля, путешествие Шенуте на Собор было, возможно, очень значительным событием в его жизни (*Emmel S.*

Следует также отметить, что существует и еще один любопытнейший текст — так называемая «Краткая проповедь Тимофея Александрийского, произнесенная по случаю освящения церкви Пахомия в (монастыре) Пбоу», сохранившийся в арабской рукописи, датируемой 1345 г.[39] Издатель текста, А. ван Лантшут, был уверен в существовании коптского оригинала и даже указал на один его коптский фрагмент из национальной библиотеки Франции (BnF copte 129[12] fol. 73). Вероятным временем создания этого текста, скорее всего, следует считать VII в.[40] В начале рассказа мы с удивлением обнаруживаем ту же легенду о путешествии апы Виктора в Константинополь, куда он, по этой версии, отправился вместе с патриархом Кириллом и апой Шенуте. Но самое интересное заключается в том, что перед отъездом в столицу Виктор посетил женский монастырь, настоятельница которого призналась, что он — ее сын от императора Феодосия II[41]. В качестве доказательства она дала ему печать с драгоценным камнем, костяной остракон с собственноручной надписью императора и половину монеты. После предъявления всех доказательств и пересказа слов настоятельницы Феодосий немедленно признал в нем сына, после чего Виктору не составляло труда убедить его в нечестии Нестория. Обрадованный Феодосий просил его остаться, но Виктор отказался, попросив, в свою очередь, помощь в постройке грандиозной церкви в своем монастыре — той самой, которую затем освятил Тимофей Элур, «автор» этого повествования. Таким образом, мы видим здесь пересечение двух мотивов: нахождение императорского родствен-

---

Chenute's Literary Corpus. Louvain, 2004. [CSCO; vol. 599 = Subsidia; vol. 111]. Vol. 1. P. 8–9).

[39] *Van Lantschoot A.* Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Église de Pachôme à Pboou // Le Muséon 47 (1934). P. 13–56. Мы хотели бы принести сердечную благодарность Константину Цукерману (Париж), который обратил наше внимание на этот текст.

[40] Ван Лантшут считает 459 г. terminus post quem. Относительно terminus ante quem он высказывается так: «le document se trouvait en circulation au VII[e] siècle» (*Van Lantschoot.* Allocution... P. 22–23).

[41] Факт того, что в качестве отца Виктора фигурирует Феодосий II, не кажется нам случайным. Косвенно он может указывать и на то, почему Кир также становится «братом» Феодосия, правда, до конца не понятно, какого из двух одноименных императоров.

ника в египетских монастырях и присутствие египетского монаха при константинопольском дворе в исторически важный для коптов момент. Интересно, что этот текст имеет ряд параллелей с уже упомянутой нами «Гомилией о скальной церкви». Естественно, оба текста — псевдоэпиграфы, но они могут быть основаны на реальном историческом событии: поездке Тимофея Элура по Египту и освящении им двух церквей — в Габаль аль-Тейр и в монастыре Пбоу (ср. Boud'hors, Boutros, 2001. P. 6). Наконец, оба текста, как и коптские акты Эфесского Собора, скорее всего, вышли из среды пахомианского монашества, связь которого с антихалкидонской партией достаточно очевидна (ibid. P. 6–7).

Итак, и эти приведенные нами примеры вполне ясно указывают на желание коптов (или наиболее активной их части) так или иначе присутствовать в Константинополе, Эфесе или непосредственно при дворе императора, что демонстрирует центростремительные тенденции, а отнюдь не сепаратистские настроения. Также как и другое их желание — «населить» свои пустыни родственниками византийского императора.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Йоанн Мосх. Луг Духовный. Глава 175.
(PG. T. 87. Col. 3014B)

«Рассказал нам кто-то из отцов об императоре Зиноне, говоря, что (он) совершил несправедливость (некой) женщине по отношению к ее дочери. Та проводила время в храме Всесвятой Владычицы нашей Богородицы Марии, молясь ей и говоря со слезами: «Защити меня от императора Зинона». И вот, спустя много дней, случилось, что явилась к ней Всесвятая Богородица, говоря: «Поверь мне, жено, многократно желала я сотворить отмщение за тебя, но десница его мешает мне». Ибо был (он) очень милосердный».

Zusammenfassung

Im diesem Aufsatz werden zwei koptische Viten (die von Apa Kyros und die von der seligen Hilaria, der Tochter Kaisers Zeno) analysiert, die vermutlich in der zweiten Hälfte des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts verfaßt wurden und mit deren Erscheinung die Gestalt eines sketischen Aszeten Pambo

verbunden wurde. Beide Viten berichten über Verwandte des Kaisers, die es in der Wirklichkeit nie gegeben hatte. Diese beiden Personen zogen sich in die ägyptische Wüste zurück und wurden Mönche bwz. Nonnen. Der Wunsch der Verfasser dieser Viten, unter den ägyptischen Mönchen Verwandte des Kaisers auszusuchen, sowie idealisierte Gestalt Kaisers Zeno, die in der Vita der seligen Hilaria dargestellt ist, setzt bei den Kopten die Abwesenheit eines Gefühls der kulturellen Isoliertheit und der politischen Feindseligkeit gegenüber dem byzantinischen Reich voraus, welche manchmal als Hauptfaktor der Verbreitung monophysitischer Ansichten in Ägypten angesehen wird. Vielmehr weisen diese Viten das Anliegen ihrer Verfasser auf, die Interessen der nicht-chalkedonischen Kopten bei der Reichsregierung gelten zu lassen.

ЧЕЛОВЕК В ДРЕВНЕРУССКИХ И ХРИСТИАНСКО-ВИЗАНТИЙСКИХ ПАМЯТНИКАХ ПИСЬМЕННОСТИ. ЧАСТИ ТЕЛА. ОЧЕРК *ЖИЛА*[1]

М.И. Чернышева, д.ф.н. (ИРЯ РАН)

Как и все предыдущие, данный очерк базируется на тех положениях, которые были сформулированы в двух первых статьях данной темы и продолжены в следующих.[2]

У современного человека особый интерес должны вызвать описанные в очерке средневековые представления о нервной системе человека.

Этимологические данные

О.-с[3]. **žila** (суффикс -l-a). И.-е. корень ***guei** -: ***guhi-** 'вена, жила' [ИЭСЧ I, 302–303[4]; ЭСФ II, 54–55[5]]. Родственно диал. **жица** 'цветная шерстяная пряжа, гарус' [ЭСФ II, 57–58;

---

[1] На эту тему нами опубликовано несколько работ под тем же или сходным названием в изд.: Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998. М., 1998. С. 569–591 (очерк о словах и понятиях *плоть* и *тѣло*); Вопросы языкознания. 1999. № 1. С. 56–83 (очерк *око*); ВВ 60 (2001). С. 99–108 (очерк *лице*); Текст: восприятие, информация, интерпретация. М., 2002. С. 132–146 (очерк *кровь*); Київська старовина. 2004. № 5. С. 90–99 («Из истории антропологической лексики в древнерусском языке»); Палестинский сборник. 2005. Т. 102. С. 179–188 (очерк *лоно*) и др.

[2] См. предыдущую сноску.

[3] В статье используются принятые в славистике сокращения: о.-с. — общеславянский, и.-е. — индоевропейский.

[4] *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1–2. М., 1993 (сокращенно: ИЭСЧ).

[5] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. О.Н. Трубачева. Т. 1–4. Изд. 2. М., 1986–1987 (сокращенно: ЭСФ). К сожалению, Этимологический словарь славянских языков (под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 1–31. М., 1974–2005; сокращенно: ЭССЯ) опубликован не полностью, так что соответствующий материал еще не представлен.

Даль I, 1347[6]], ср. болг. **жица** 'нить, проволока', чеш. **žičica** 'волосяная трава', родственно лит. **gijà** и латыш. **dzija** 'нить в основе (для тканья)'.

Таким образом, этимологические данные позволяют предположить в качестве первоначальной идею «прожилки» — отсюда: «сухожилие, кровеносный сосуд и т.п.» (в живом или растительном организме), «нить, проволока и т.п.» (в предмете).

Старославянские данные[7]

При наличии разных слов в греческих памятниках, служивших оригиналами для переводов: ἴς 'мышца', 'мускул', 'сухожилие', 'мышечное волокно', 'кровеносный сосуд', 'прожилка', νεῦρον 'сухожилие', — в старославянских текстах выделяется только одно синкретичное значение — 'жила, сухожилие'.

Тем не менее, в древнеславянском Евангелии παραλυτικός и παραλελυμένος 'парализованный' переводится как ***ослабленъ жилами***: **се принесоша емоу ослабленъ жилами на одрѣ лежашть** παραλυτικόν Mt 9,2 Zogr Mar As Ostr (в Sav: **принесоша емоу ослабена**) [SJS, 11, 607[8]], что позволяет предположить связь слав. *жила* с древнейшими представлениями о нервной системе человека.

В старославянских памятниках прослеживается также соотнесение жилы/жил с силой человека: **ты рачи нынѣ пригвоздити ржкы ръватвамъ симъ ... растръзаѭ силы ихъ ръѭщиихъ жилы ржкоу сею** Euch 31a 9 [Там же].

Обратим внимание на то, что в греческом языке издревле ἴς могло пониматься как 'сила' (у Гомера: ἴς Ὀδυσῆος «жила (или: мышца) Одиссея», т.е. его сила, отсюда: «сильный, или могучий Одиссей», ἴς Ἡρακλῆος «жила (или: мышца) Геракла», т.е. «сильный, или могучий Геракл»).

---

[6] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 4-е под ред. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1912 (переизд.: М.: Цитадель, 1998).

[7] Странным образом слово *жила* выпало из списка «соматической» лексики в книге *Т.И. Вендиной* «Средневековый человек в зеркале старославянского языка». М., 2002. С. 27–28).

[8] Slovník jazyka staroslověnského. 1–52. Praha, 1958–1997 (сокращенно: SJS).

На то, что в древнеславянском языке значение ‘сила, крепость’ изначально могло присутствовать, косвенно указывает лексическое сочетание, замеченное в болгарском языке: *даде ему жилы* «дал ему бодрость, смелость» [Срз. I, 874[9]].

Древнерусские данные и материалы Картотеки ДРС[10]

Сотворение человека

В апокрифической «Книге Еноха Праведного», содержащей разные по происхождению и времени славянские тексты, приводятся свидетельства о сотворении частей тела человека, в том числе, его жил (и волос) — от травы, что удивительным образом совпадает с первоначальной этимологической идеей: *и въ шести дн҃ь повелѣх моеи мудрости сътворити тл҃ка от з҃-мих съставь. Плът<ь> его от земля, кръв<ь> его от роси и сл҃нца. Очи его от бръзости аггльскые облак, жилы его и косми от траве земние.* — Кн. Енохова[11], 29–30. XV в. ~ XIII в. В другой апокрифической книге — «Сказание об Адаме» — сотворение жил мыслится иначе: *созданъ бысть Адамъ… жилы отъ мглы, кровь отъ Чермного моря, теплота отъ огня, очи отъ солнца, духъ — отъ Святого Духа.* (Сказ. об Адаме) Лож. и отреч. кн., 11. XV–XVI вв.

Синкретичное представление: жила, мышца, сухожилие

Такой синкретизм свойственен как оригинальным памятникам: *гусли бо страяются персты, а тѣло основается жилами.* Сл.Дан.Зат., 19. XVII в. ~ XII в. — так и переводным: *а осязание по всеи плъти* [он разлил, т.е. Творец] *развѣ кости, и жиль* (πλὴν νεύρων) *ногъть же и рогъ, и влас, и съвузь, и ино еже подобно к тому.* Ио. екз. Бог.[1], II, 104. XII–XIII вв.;

---

[9] *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. М., 1989 (репродуц. изд. 1893–1912 гг.) (сокращенно: Срз.).

[10] Картотека ДРС — сокращенное название Картотеки, на базе которой создается Словарь русского языка XI–XVII вв. (вып. 1–26. М., 1975–2002; издание продолжается; сокращенно: СлРЯ XI–XVII вв.).

[11] Здесь и далее сокращенные названия памятников приводятся в соответствии с сокращениями, принятыми с СлРЯ XI–XVII вв., см.: Указатель источников рукописной Древнерусской картотеки // Словарь русского языка XI–XVII вв. Справочный выпуск. М., 2001. С. 263–390.

яко ж тѣло содержат жылы, тако и дшю укрѣпитъ млтва и постъ. Изм., 213 об. XVI в. ~ XIV в.; *преж бо хлѣбъ вносим в тѣло, таж чашу. Почто преж сухостьную силу дамы плоти — подпоръ жилам и утвержение костем.* Корм. Балаш., 385 об. XVI в.

Возможно, сюда же относится пассаж о формировании младенца в утробе: *тѣло мрътво [о человеческом семени] погребено въ чревѣ не въплощается на рождение млад<е>нецъ, и на кожу, и на жилы не претваряется.* Шестоднев Г. Писиды, 39. XV в. ~ 1385 г.; *аще кто хощеть о томъ повѣдати, да покажетъ первѣе самого себе, како зачатъ во чревѣ матерни, откуду жилы, откуду и отъ чего кости, откуду кровь, и како то въ себѣ имать.* (Чел. Ник.) Суб. Мат. IV, 27. 1665 г.

Невозможность выделения более точного значения побудила составителей «Словаря древнерусского языка XI–XIV вв.» дать единственную дефиницию: 'жила, сухожилие, кровеносный сосуд' (СДРЯ[12] III, 261–262).

Жилы — медицинский осмотр

При описании врачебного обследования человека употребляется множественное число — *жилы*. Складывается впечатление, что в этих случаях подразумевается осмотр всего тела: *Силимонъ [лекарь] ... оглядавше... тѣло, реклъ... сия панна жива есть, развѣ... по немощи смертвѣла, и оглядавше всѣ жилы, реклъ: о приятели, аще ... мене при себѣ имѣли, то бы сего тѣла въ море не врютили.* Рим.д., 30. 1688 г.; *а когда смотрит жилы у бол<ь>наго докторъ, то бол<ь>ши полтора часа зритъ...* Опис. гос. Кит., 29 об. 1731 г.

Сухожилие

Некоторые контексты позволяют предположить, что речь идет о сухожилиях: *на мнозѣ же вися от язвъ скончаваемъ, а от тяготы камения жилы истергахуся.* Пролог (Срз.), л. 51. XV в.; *его же злодействующа не попусти Господь, и ноги его десныя жилы от поясницы розорвашася, и начат лютее вопити окаанный.* Сказ. Авр. Палицына[1], л.107. 1620 г.; *и руку оторвало на бою, и висѣла на жилахъ, и онъ самъ еѣ отрѣзалъ.* Петр, II, 475. 1702–1703 гг.

О мышцах

При употреблении со словом *жилы* (всегда во множественном числе) глаголов *вести, повести, свести, скорчити,*

---

[12] Словарь древнерусского языка XI–XIVвв. Т. I–VII (А–П). М., 1988–2004 (издание продолжается; сокращенно: СДРЯ).

скорчитися, тянуть, подразумеваются 'мышцы': *и отъ многия и зел<ь>ныя болѣзне скорчишася жилы его.* Ж. Стеф. Махр., 463 об. XVII в. ~ XVI в.; *осень была, дождь... шелъ, всю нощь подъ капелию лежалъ... Стало у меня в тѣ поры костите щемить и жилы-тѣ тянуть, сердце зашлось, да и умирать сталъ.* Ав. Ж., 24. 1673 г.; *...а по осмотру онъ Сергѣй въ лицѣ худъ, у подбородка жилы свело, и нижние зубы подошли подъ верхние неровно и не розводятся.* Докл. в Сенате, II (1), 176. 1712 г. и др.

Сочетание ж и л ы м ы ш ц ю обнаруживается в переводе Библии: *сътрашяс<я> одолѣнием стрѣлъ их и раслабишя жилы мышцю их* — τὰ νεῦρα βραχιόνων χειρῶν αὐτῶν — «мышцы рук его». (Быт. XLIX, 24) Библ. Генн. 1499 г.

Как разновидность мышц выступала ***подпупная жила*** 'мужской половой член': *языкъ мягче подпупной жилы.* Сим. Послов., 203. XVII–XVIII вв. Ср. — *подпупныя,* мн. 'половые органы': *сила бо дьяволя в подпупных его, и не сыт бывает блудныя похоти.* (Мерило Пр.) Корм. Балаш., 625 об. XVI в. [СлРЯ XI–XVII вв., 16, 43].

Кровеносный сосуд

Подтверждением представления о жиле (-ах) как кровеносном (-ых) сосуде (-ах) служит ряд примеров: обрубили меня тежелыми самыми ранами... декабря с четвертого числа по рожество Христово из жил рудою исходил. Разин. восст., 75. 1670 г.; *аще у кого кровь не уймется отъ жилъ, дикие свеклы сѣмя истолкши, дати, ино уймется.* П. отреч.II, 427. XVIII в.

В описаниях лечения кровопусканием употребляются глаголы: *отворити (жилу), пустити (кровь изъ жилъ)* и т.п.: *надобно только жилу отворить.* Беландра, 120. XVIII в.; *и шед кровопуску рече: иди и пусти женѣ мое крови из жилъ.* Ист. семи мудр., *л.* 242. XVII в.

Некоторые из кровеносных сосудов имели свои названия. Греч. ἀρτηρία (=лат. arteria) 'артерия' переводилось поразному, например: ***бьющая*** (или ***бьющаяся) жила***: *Pulsader, arteria, бьющая жила, артерия.* Лекс. Вейсмана, 479. 1731 г.; *Arteria, бьющаяся жила.* Курганов II, 219. 1790 г. В приводимой ниже цитате — первое употребление слова *жила* является переводом греч. φλέψ 'вена', а второе — ***кровныи проходъ*** соответствует греч. ἀρτηρία: *и всякыя вкупѣ силы душа в себѣ имать, по их же промышляеть тѣло... чювьственую же дѣйствують силу о жилахъ* (περὶ φλέβας), *и кровныхъ*

проходѣхъ (ἀρτηρίας), *и о плоти* (τὴν σάρκα)… «а душа имеет в себе все способности, коими промышляет о теле… то придавая телу физическую силу… то способность чувствовать, сообщая ее венам, артериям, мясу…» (перевод Г.М. Прохорова). (Максим Испов. О бож. им.) ВМЧ, Окт. 1–3, 523. XVI в.

Ниже приводятся примеры названий других видов кровеносных сосудов: *егда глава болитъ, пусти кровь* ***исподние жилы кефалы.*** Леч. II, гл. 108. XVIII в. ~ XVII–XVIII вв.; *аще грузла будетъ подъ левою пазухою, пусти* ***жилу ключную*** *на тои же руце меж мизинца.* Леч. II, гл. 115. XVIII в. ~ XVII–XVIII вв.; *аще грузла спячему нападетъ или на очи, пусти из обою руку* ***гривную жилу*** *из обеихъ пал<ь>цовъ.* Леч. II, гл. 115. XVIII в. ~ XVII–XVIII вв. и др.

Разновидности внутренних сосудов

Любой вид сосуда мог быть назван *жилою* — ***жила печен(н)ая***: *творитъ залегание жилъ печенныхъ.* Травник Любч., 82. XVII в ~ 1534 г., ср. в другом месте: *отъ печени исходитъ* ***великая жила.*** Травник Любч., 730. XVII в ~ 1534 г.; ***жила печеная*** и ***жила пузырная***: *анисъ часто приятъ жажду тупитъ и залегание жилъ печеных и пузырных отворяетъ.* Леч. II, гл. 37. XVIII в. ~ XVII–XVIII вв.; ***жила дыхател<ь>ная***: *жилы дыхателныя.* Травник Любч., 434. XVII в ~ 1534 г.; ***жила нюхател<ь>ная***: *залегание жилъ нюхателныхъ.* Травник Любч., 179. XVII в ~ 1534 г.; ***жила тетивная***: *и се увеждь: от сырища сходитъ отокъ на ногу между тетивною жилою до глезна…* Леч. II, гл. 117. XVIII в. ~ XVII–XVIII вв. Среди прочих названий — ***жилы главные***, т.е. 'находящиеся в голове' (речь идет о том, что некий ветер, в них находящийся, вызывает чихание): *и заеже быти жилам главнымь тѣснымь къ лицу, понуждаемь вѣтръ нашь, исходящь, смущает нашу плъть*[13].

Сохранились некоторые анатомические описания: *удъ же ему — языкъ, и сего паче конець, и лалока, в неи ж<е> из можденъ приходятъ жилы плоскы, исповѣдають к большему бывшее чютие и приятие.* ВМЧ, Дек. 1–5, 204. XVI в. ~ XII–XIII вв. (ср. подробнее — ниже); *ср҃дце же посреди персеи, к нему же от всѣх съставъ жилы сходятся, всяк<о>е чютие приносит.* Палея Толк.[2], л. 51 об., 1477 г.

[13] Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2003. С. 145.

В XVIII веке такие описания становятся подробнее: *тѣло человѣческое … покрыто кожею… подъ кожею находится тѣло, состоящее въ безчисленныхъ жилахъ, мышкахъ и костяхъ… тѣло человѣческое раздѣляется на члены и три живота… изъ оныхъ нижнее чрево перьвое, грудь вторая… въ нижнемъ животѣ лежитъ печенка и желудокъ… въ желудокъ пришли двѣ жилы, изъ которыхъ одна пищу, а другая питье въ него приводитъ, варитъ ѣству, а изъ него происходитъ кровь во все тѣло и жилы, а излишество афедрономъ выводитъ.* Флор. эк., 317–318. 1738 г.

О нервной системе

Самым непростым для решения является вопрос о наличии в средневековом сознании представлений о нервной системе. В наших материалах обнаружилось всего лишь три примера, позволяющих ответить на поставленный вопрос положительно: 1) *д҃ чувьство вкусъ есть — хумомъ, рекъше изливомъ приимьно, рекъше чуительно. Уда же ему языкъ, сего паче коньць, и лалока, въ няже из мождене приходять жилы плоскы* (τὰ ἐξ ἐγκεφάλου φερόμενα νεῦρα πεπλατυσμένα), *исповѣдають къ большому бывъшее чутье и приятье* — «четвѐртое чувство — вкус, способно же оно воспринимать, то есть ощущать вкусы. А органами его служат язык и главным образом оконечность этого, также и небо, которое некоторые называют οὐρανίσκον — маленьким небом, в них распространены нервы, направляющиеся из головного мозга и возвещающие уму человека о происходящем восприятии, то есть чувстве» (перевод А. Бронзова; в немецком переводе также: die Nerven). Ио. екз. Бог.[1], II, 100. XII–XIII вв. (то же: ВМЧ, Дек. 1–5, 204. XVI в. ~ XII–XIII вв.); 2) *и всякыя вкупѣ силы душа в себѣ имать, по их же промышляеть тѣло… чювьственую же дѣйствують силу о жилахъ* (περὶ φλέβας), *и кровныхъ проходѣхъ* (ἀρτηρίας), *и о плоти* (τὴν σάρκα), *и о великихъ съдержател<ь>ныхъ жилахъ* (τὰ νεῦρα), *по тойже силѣ чювьственыхъ зѣло приемлеть…* «а душа имеет в себе все способности, коими промышляет о теле… то придавая телу физическую силу…, то способность чувствовать, сообщая ее венам, артериям, мясу, **жилам**, позволяя нам воспринимать чувственное…» (перевод Г.М. Прохорова). (Максим Испов. О бож. им.) ВМЧ, Окт. 1–3, 523. XVI в. — как видим, переводчик явно отличает понятие ***жилы*** от понятия *великие съдержателные жилы*, которые отвечают за

чувственное восприятие; 3) *глава* *прковна речеся Хсъ, яко съединением жилъ же и артирии всѣх чювъствомъ же нуждѣиших на себѣ ношением, влдчняго же и над главнаго мозга обьдержаниемъ многосложное сие и мно<го>различное въ удѣхъ животное едино съустрояя.* Сл. Григ. Ц., 73. XVI в. ~ XV в. — эту цитату причисляем к двум первым с некоторой натяжкой, все же основанием для этого служит соседство со словом *чувство (чювъство)*.

Безусловно, этому пласту принадлежит представление о ***душевных жилах***: *тако же и азъ сътворихъ, и первую вину испытахъ, и по доушевнымъ жиламъ испытавъ, wбрѣтохъ.* Никиф. м. посл. Влад. Мон. о Лат. [Срз., I, 874].

Слово *жила* обнаруживается также в описании ряда заболеваний нервной системы. В приводимой ниже цитате под лексическим сочетанием *становые жилы*, вероятно, понимается позвоночник вместе со спинным мозгом — речь идет о падучей болезни (эпилепсии), при втором употреблении слова *жилы* упоминается заболевание типа паралича: *у Тимошки Сарычова — болѣзнь черная немочь*[14] *— радимѣцъ*[15] *держитъ, и жилы становые въ немъ тресутся... у Ивашки Мотосова: болѣзнь бороличная... и жилы въ немъ тресутся.* Мат. медиц. II, 510. 1674 г.

Жизненное начало

Народные русские представления связывают жилы с жизненным началом: *Жилъ да и жилы порвалъ*. Послов. Л. Майк., 86, к. XVII в. — XVIII в. (тоже: Сим. Послов., 102. XVII в.).

---

[14] См. СлРЯ XI–XVII вв., 11, 176.

[15] М. Фасмер приводит диалектное *родимок* 'паралич' (ЭСФ, III, 491), в «Словаре Академии Российской» *родимецъ* и *родимчикъ* толкуются несколько иначе: 'падучая болезнь, у младенцев бываемая, происходящая от реза в животе или когда у них туго прорезываются зубы; но в родимце все припадки бывают слабее, нежели в падучей болезни' (словарная дефиниция приведена в современной орфографии) — см.: Словарь Академии Российской. Т. V. М., 2005 (переиздание).

Понятийно-семантический пласт переводных христианско-византийских памятников

Жилы как носитель крепости, жизни и силы

Понимание жил как носителя крепости, жизни и силы человека вытекает из первичной идеи этого слова. Исследованные тексты позволяют заметить осознание того, что жилы (= нервы), будучи связующим и, в какой-то степени, активным началом в теле человека, отвечают за эти его качества и, следовательно, за жизнеспособность (ср. лат. nervus 'движущее сила, ведущее начало'), т.е. этот род жил способен давать (и придавать) энергию, а значит (позже это осознается окончательно[16]), — делать более сильным (в том числе, духом). Ср. о ***жилах мертвого*** (где такой силы нет): *и имамъ силу удолѣти дѣломъ неприязниномъ* [речь идет о дьяволе], *прѣщениа его не убоимся: без крѣпости бо есть, якоже и мертваго жилы* (ἄτονος γάρ ἐστιν, ὥσπερ νεκροῦ νεῦρα), *но убоимся всесил<ь>наго Гā, и заповѣди его съхранимъ, и живи будемь о нем.* (Панд. Ант.) ВМЧ, Дек. 24, 2037. XVI в. ~ XI в.; то же: Панд. Ант.[1], 111. XI в. О том же свидетельствует глагол *бежиловати*, т.е. 'лишать силы': *обѧти землю и потребити море мѫчитель* [т.е. дьявол] *без жма шатаѥтьсѧ... того же бежиловавъ* (ἐκνευρίσας) *Хс̄, ꙗко хждⷭ̇ъ съвѧза пътицю.* Мин. праз. (Ил.)[17], 312. XII–XIII вв.

Только это представление можно с некоторыми оговорками выделить в понятийно-семантический пласт собственно переводных христианско-византийских памятников. В оригинальных древнерусских памятниках он обнаруживается сравнительно поздно: *начаша... жилы его укрѣплятися.* Ж. Ант. С., 204. XVII в. ~ 1578 г.

Сюда же, по-видимому, можно отнести лексические сочетания с абстрактными существительными, представляющие собой образные употребления. Это: 1) *жила разума* — 'нить', 'связь', т.е. 'то, что способно вести и связывать что-либо': *послѣднии же седмьдесят [книг] съдержиши, да предаси*

---

[16] Например, в современном английском языке: innervate 'придавать нервную энергию, возбуждать, т.е. делать более сильным (по-видимому, и духовно, и телесно)'.

[17] Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005.

их мудрымъ от людии твоих. В тѣх бо ес<ть> жила разума (vena intellectus), и прѣмдрости ключ, и знание рѣкы «но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа; потому что в них проводник разума, источник мудрости и река знания» (3 Ездр. XIV, 47) Библ. Генн. 1499 г.; 2) *жила словесъ* — 'сила' (по-видимому, подразумевается сухожилие, трудно поддающееся разрыву, гибкое и сильно бьющее; в греч. νευρά — 'тетива'): *жилами прмдрыими словесъ твоихъ оудиви немоудрыа* (νευραῖς). Мин. Пут., 125. XI в.; князь А. Курбский, следуя традиции, тоже использует этот образ: *и сего ради тѣ святители отъ престолъ своихъ двигнулися искоренити сего безбожнаго учения, еже и бысть, его же жилами священыхъ словесъ удавиша и проклятию вѣчному предаша.* Курб. Пис., 5–6. XVII в. ~ XVI в.

Природа, органический и растительный мир

В статье «Из истории антропологической лексики в древнерусском языке»[18] мы указывали на связь так называемой «соматической» лексики с природным и животным миром. Новый материал лежит в русле сделанных наблюдений.

Животные

В Картотеке ДРС часть материала относится к животным, в основном это значения: 'кровеносный сосуд' (*лошадеи мнстрских лечил коновал... мыши закалывал, из жил кров<ь> пускал.* Кн.Ивер. м. II, 108 об. 1668–1669 гг.) и 'мышца' (*тако жъ немалая худоба есть, когда лошадь имѣетъ ноги от великихъ трудов кривы или выгнулись впередъ, от которыхъ трудовъ жилы сохнутъ и сведутся ноги дугою.* Кон. зав., 12 об., нач. XVIII в.).

Растения

У растений жилы — это прожилки: *[сечь дерево] не прямо поперегъ или округом, потому что тамо остает нѣчто жилъ или дорогъ простых, которые сокъ вверхъ подносят.* Назиратель, 245. XVI в. [СлРЯ XI–XVII вв., 5, 110]; *корение имѣетъ жилы бѣлы.* Травник Любч., 288. XVII в. ~ 1534 г. и др.

---

[18] Київська старовина. 2004. № 5. С. 90–99.

Окружающий мир

Сухожилие животных могло использоваться как крепкий связочный материал типа веревки (1) и в качестве кнута (2) — множество примеров истязаний при помощи жил — воловьих, говяжьих, сухих и т.п.: 1) *старец Генадеи Фуников на Вологде купил жил говяжих.* Кн. прих.-расх. Кир.м., 5. 1581 г.; *да купить бы тебѣ на опрометки жилъ.* Пис. к Матюшкину, 76. 1662 г. [СлРЯ XI–XVII вв., 5, 110]; 2) *исповѣда дьрзновениемь сто̀е имя Хсво̀, обличи льсть идольскую, тѣмь повѣшенъ бывъ и бьенъ быс<сть> крѣпко жилами говяжами.* Пролог, л. 3 (БАН 4.9.30). XIII в.; *тогда разъярися игемонъ, повелѣ четыр<ь>ми слугами протягъ, тонками жилами бити и.* ВМЧ, Окт. 4–18, 908. XVI в.; *повелѣ убо Самона да принесуть пред лице его жезлие сурово и волуа жилы сухи... на устрашение ему.* Ж. Вас. Нов., 353. XVI в. ~ XIV в. и др.

Жилы могут быть в земле или камне — тогда это рудные жилы, горная порода: *в Бурилескихъ мѣстехъ находятъ в горахъ камение, в тѣхъ каменяхъ жилы, то есть струи золотые, аки проволоки.* Косм., 162. 1670 г.; *осмотря въ тѣхъ копяхъ рудные жилы, копать сажень по пяти и по шти и бол<ь>ше.* ДАИ, X, 328. 1683–1698 гг. и др.

В поздних примерах обнаруживаем, что подземные воды называли *жилами водяными*: *въ выкопанои землѣ до знатныя глубины мы усмотрили, что оттуду и отъсюду капли водяныя состоятся и отъ близкихъ стѣсняются, дабы малыи протокъ былъ, коихъ нарицаютъ жилами водяными.* Геогр. ген., 204. 1718 г.; *равность воды въ Каспийскомъ морѣ философы истолковали двояко: что вода морская течетъ подъ землею по жиламъ до рѣчныхъ источниковъ.* Тредиаковский. Три рассуждения, 186. 1773 г. и др.

* * *

В заключение хотелось бы только добавить, что по мере продвижения исследования, обозначенного в заголовке данной статьи, расширяется сфера охвата материала, и оно уже видится выходящим за пределы исторической лексикологии, о чем мы первоначально писали, т.к. привлекает внимание специалистов других наук, связанных с человеком.

Zusammenfassung

Dieser Artikel behandelt den Gebrauch des slawischen Wortes *жила* (Ader, Nerv) anhand zahlreicher Kontexte, in denen es vorkommt. Die schriftlichen Quellen (sowohl Übersetzungen ins Slawische, als auch altrussische Originalwerke) bezeugen den Gebrauch dieses Wortes sowohl in Bezug auf den menschlichen Körper und die Körper der Tiere, als auch auf die nicht lebendigen Gegenstände (wie Steine, Erzader, unterirdische Wasserströme u.s.w.). Die Erarbeitung einer ganzen Reihe von Kontexten, in denen dieses Wort gebraucht wird, bezweckt eine möglichst umfassende Darstellung aller Bedeutungen, die in den vorhandenen Wörterbüchern der altrussischen Sprache und sonstigen einschlägigen Werken sogar nicht verzeichnet sind.

АНТИЧНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В КОНТЕКСТЕ ГОМИЛИЙ МИХАИЛА ХОНИАТА*

А.М. Крюков (ИВИ РАН)

Хотя высокая образованность Михаила Хониата в общем-то не составляет исключительного явления на фоне других византийских интеллектуалов, именно она стала одной из важнейших причин, благодаря которым творчество этого автора заслужило высокую оценку в глазах исследователей XIX — начала XX в. Конечно, существенную роль здесь сыграло и то обстоятельство, что наставником его был сам Евстафий Солунский — другой знаменитый византийский «гуманист» XII столетия. Неудивительно поэтому, что художественные образы и речевые обороты, заимствованные Михаилом у античных авторов, всегда привлекали к себе повышенное внимание византинистов. Интерес к ним еще более возрос в новейшей историографии после осознания того факта, что выбор используемых тем или иным автором риторических образов может служить важным материалом для изучения его мировоззрения. Именно с этой точки зрения творчество Михаила Хониата было рассмотрено в сравнительно недавнем исследовании Ф. Колову, одна из глав которого посвящена типичным фигурам речи, встречающимся в эпистолярном корпусе этого автора[1]. В данной статье мы попытаемся решить сходную задачу применительно к огласительным беседам, которые Михаил Хониат произносил ежегодно с 1182 по 1203 г. в качестве афинского митрополита[2].

Нет нужды говорить о том, насколько значительным выглядит различие между правилами построения дружеских писем и церковных проповедей. В самом деле, каноны эпи-

---

[1] *Κολόβου Φ.* Μιχαήλ Χωνιάτης: συμβολή στη μελέτη του βίου του και του επιστολογραφικού του έργου. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννηνα, 1993. Σ. 233–274.

[2] О датировке огласительных бесед см.: *Δυοβουνιώτης К.* Αἱ ἀνέκδοτοι κατηχήσεις τοῦ μητροπολίτου Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου // Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 3 (1928). Σ. 307; *Stadtmüller G.* Michael Choniates, Metropolit von Athen // Orientalia Christiana 33/2, N 91 (1934). P. 234–236.

столярного искусства, во многом унаследованные от античности, делали неизбежным обращение к сюжетам языческого происхождения при раскрытии определенных тем (например, темы «дружбы», чрезвычайно характерной для византийской эпистолографии)[3]. Разумеется, подобных традиций не могло быть в христианской литературе, хотя, конечно, и здесь было возможно подражание тем из отцов Церкви, которые не видели ничего зазорного в использовании отдельных достижений «внешней» премудрости. Поэтому неудивительно, что в своих проповедях Михаил Хониат обращается к античности намного реже, нежели в письмах, и уж конечно количество таких обращений не идет ни в какое сравнение с цитатами из Священного Писания. Тем не менее, мы находим более или менее пространные пассажи подобного рода почти в каждой из его огласительных бесед.

Попытаемся выяснить, к произведениям кого из античных авторов проповедник обращается наиболее часто. Разумеется, на первом месте по частоте цитирования стоят Гомер и Плутарх, чьи сочинения были обязательным элементом классического образования в Византии[4]. Достаточно велико также количество античных пословиц, происходящих из разных источников. Значительно меньше цитат или прямых аллюзий на Пиндара, Гесиода, Аристофана, Геродота, Платона, Страбона, Феокрита. Особняком стоят довольно многочисленные заимствования из произведений античных медиков (Галена и Орибасия), а также из «Никомаховой этики» Аристотеля: эти пассажи связаны с почти научным интересом афинского митрополита к человеческой природе (включая как телесные, так и душевные ее движения) и могли бы служить предметом отдельного исследования. Конечно, встречаются у Михаила и упоминания об общеизвестных фактах из истории и мифологии античного мира, для которых было бы затруднительно подыскать прямой источник заимствования.

---

[3] *Κολόβου Φ.* Op. cit. Σ. 274.

[4] Ср. 41-е письмо Хониата к Михаилу Авториану, где автор вспоминает, как в школьные годы они вместе с адресатом в шутку составляли «параллельные жизнеописания» друг друга: Michaelis Choniatae Epistulae / Rec. F. Kolovou. B.; N.Y., 2001. P. 56–57. Epist. 41.

Далеко не все заимствования из произведений античных авторов могут свидетельствовать о том или ином отношении автора к языческой образованности: зачастую это просто образы, сами по себе не несущие никакой идейной нагрузки и служащие лишь для украшения речи. Например, обычным для проповеди мотивом является противопоставление «кротких» и «хищных» животных, и в таком контексте вполне уместной выглядит гомеровская характеристика льва, который «после и кровь, и горячую внутренность всю поглощает»[5] [л. 77 об.][6]. Иногда полное понимание смысла подобных образов даже выглядит невозможным или затруднительным без знания их источника: так, лишь образованные слушатели могли по достоинству оценить тонкость сопоставления мифологических Гор (персонифицированных времен года) со временем Великого поста, коему, по словам проповедника, воистину «великое вверено небо»[7] [л. 92 об. — 93]. В других случаях применение литературного образа никак не связано с его исходным контекстом: например, выражение «участи более горестной нет человекам несчастным»[8], в оригинале характеризовавшее страдания Приама, употребляется проповедником применительно к... привязанности людей к деньгам и нежеланию с ними расставаться [л. 226]. Пожалуй, такого рода аллюзии представляют для нас наименьший интерес, ибо в них нет ничего специфического для рассматриваемого жанра. Впрочем, и они весьма любопытны в том плане, что демонстрируют нежелание образованного автора отказаться от риторических красот, даже несмотря на то, что уровень познаний большинства его слушателей в классическом языке был определенно недостаточным для понимания диалекта гомеровских поэм.

---

[5] Hom. Il. XI, 176; XVII; 64. Здесь и далее «Илиада» цитируется в переводе Н.И. Гнедича по изданию: *Гомер.* Илиада. Л., 1990.

[6] Здесь и далее в ссылках на поучения Михаила Хониата указывается номер листа рукописи № 218 Московского синодального собрания, содержащей наиболее исправный текст огласительных бесед Афинского митрополита. См. описание этой рукописи в каталоге архим. Владимира: Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I. Рукописи греческие. М., 1894. С. 272–274.

[7] Hom. Il. V, 750.

[8] Hom. Il. XXII, 76.

Однако гораздо интереснее те случаи, когда проповедник ссылается на античных героев для того, чтобы поставить их добродетели в пример христианам. Надо отметить, что именно в огласительных беседах (которые, в отличие от других типов гомилий, не были привязаны к конкретным событиям священной истории или текстам Писания) такого рода пассажи выглядели наиболее уместными; и всё же их относительная чужеродность для жанра проповеди подчеркивалась специальными оправданиями, которыми автору приходилось сопровождать свое обращение к «внешней» премудрости. Начало этой традиции было положено еще древними Отцами Церкви. Так, Григорий Богослов пишет в одном из своих стихотворений:

> Добавить ли сюда нам что поддельное?
> Беды не будет: можно ведь и с худшего
> Собрать плоды любезные и добрые.
> Опередить иных — честь невеликая,
> Зато какое зло, коль ты уступишь им![9]

Наиболее развернутый пассаж подобного рода обнаруживается у Михаила Хониата в Четырнадцатой беседе: автор, начиная ее со ссылки на упомянутую у Геродота «солнечную трапезу» эфиопов[10], тут же оговаривается, что «как пророческий дух не возбранял посланным в Египет пить воду геонскую, а в Ассирию — воду речную (Иер. 2, 18), так не возбранит он и мне „к отдаленным водам океана… к эфиопам пойти непорочным“[11]». После этого следует весьма характерная для подобных случаев ссылка на апостола Павла, который, выступая на Ареопаге, воспользовался цитатой из Арата и «закончил лишь тогда, когда ниспроверг превозношение сего поэта, тщившегося познать Бога». И, наконец, использование античной премудрости уподобляется похищению имущества иноплеменников «для строительства дел Божиих», в подтверждение чего приводятся и соответствующие цитаты из Ветхого Завета [*л.* 139].

---

[9] Цитируется в нашем переводе по изданию: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἔπη. Τομὴ Β΄. Ἔπη ἠθικά // PG. T. 37. Col. 831.

[10] См. Her. Hist. III, 17, 8.

[11] Hom. Il. I, 423.

Конечно, приведенное рассуждение исходит из принципа «врага нужно знать в лицо», и служит утверждению лишь того тезиса, что, как бы ни хороши были язычники, христианам было бы зазорно уступать им в добродетели. Само по себе это еще не говорят о какой-либо особой симпатии проповедника к героям античности: ведь Михаил, если требовалось, не стеснялся ставить в пример своим соотечественникам и турок, и варваров Северного Причерноморья[12], а после 1204 г. — и латинских завоевателей[13]. Но в Двадцать третьей беседе те же самые мотивы сочетаются уже с искренним восхищением добродетелью древних: «Если же мы удивляемся цветку, расцветающему среди зимы, или же лилии, улыбающейся между терниев, то не большего ли удивления достойны незлобие и кротость, которые проявились и у эллинов? И разве не будет для нас рассказ о каком-либо подобном случае, донесенный ими, величайшим призывом к великодушию? Разве не устыдимся мы, если, будучи учениками Иисуса, Самой кротости и человеколюбия, окажемся хуже почитателей противной силы, которую, бывает, называют и яростью?» [л. 261]. Заметим, что предваряемый этим вступлением пассаж о добродетельных мужах древности (Перикле, Евклиде Мегарском, Аристотеле) не представляет особого интереса, ибо целиком построен на знаменитом сочинении Василия Великого «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями»[14] и упомянутом выше стихотворении Григория Богослова, но вот оценка их поступков (а Михаил даже называет Перикла «учеником Евангелия из внешних людей») сформулирована нашим автором независимо от его великих предшественников [л. 261 об.].

В другой беседе Афинский митрополит, пересказывая известную историю о целомудрии Александра Македонско-

---

[12] Этой теме был посвящен наш доклад на международной конференции «Россия и Средиземноморье», состоявшейся в Афинах 19–22 мая 2005 г.

[13] *Крюков А.М.* Оценка латинского владычества в письмах Михаила Хониата // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2004. С. 98.

[14] См.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. IV. М., 1846. С. 354.

го (также приведенную у Василия Великого) предваряет ее такой характеристикой: «О, этот эллин и поистине великий царь, покоривший вселенную, пышущий расцветом юности и охраняемый судьбой, который даже и не слышал божественного гласа, требующего не смотреть на женщин с вожделением! Однако благородство природы снабдило его всяческими добродетелями, так что храбрых воинов он встречал оружием, красавиц же — красотою целомудрия, считая достойным одинаковой славы благородных царей побеждать в битве, над прекрасными же царицами одерживать верх целомудрием» [*л.* 239]. Александр вообще относится к числу любимых героев проповедника: помимо приведенного пассажа, речь о нем заходит и в Десятом поучении, где Михаил пересказывает известный эпизод с водой, от которой царь отказался во время перехода через пустыню. Афинский митрополит называет этот поступок «великим и благим делом воздержания, которое достойно восхищения более, нежели его бесчисленные победы» [*л.* 85 — 85 об.].

Впрочем, нетрудно убедиться, что восхищение автора язычниками (или, точнее, его выражение в рамках огласительных бесед) имеет свои пределы. В самом деле, даже тогда, когда речь заходит о политических деятелях древности (каковы тот же Александр или Перикл), в поучениях не находится места прославлению их гражданских добродетелей, которое в других случаях выглядело бы вполне уместным. Так, в своем энкомии Исааку Ангелу Михаил сравнивает своего героя с тираноубийцами Гармодием и Аристогитоном[15], а в знаменитом письме Димитрию Дрими ставит тому в пример Геракла, Аристида и Платона, немало потрудившихся на благо людей[16]. Между тем в одном из поучений Хониата народные вожди упоминаются скорее в ироническом контексте: «Я могу назвать и других рабов, купленных за золото, и наемников, которые величаются своею свободой больше, нежели Гармодий и Аристогитон, благородством происхождения готовы поспорить с Кодром, а выступают напыщеннее Перикла и яростнее Демосфена» [*л.* 60 об.]. По сути, достоинства язычников ограничиваются

---

[15] Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. ὑπὸ Σ.Π. Λάμπρου. Τ. Α΄. Ἐν Ἀθήναις, 1878 (Далее: MA). Σ. 235:1–2.

[16] Michaelis Choniatae Epistulae. P. 69. Epist. 50:46–52.

одной, хотя и немаловажной добродетелью, а именно воздержанием, будь то в гневе, пище или любовных утехах.

Подтверждением данного тезиса могут служить многие пассажи проповедника. Помимо уже названных нами фрагментов поучений, здесь стоит сослаться на Десятую беседу, где перечисляется ряд достойных подражания поступков древних: скромные трапезы лакедемонян, мудрые слова Диогена Синопского, с которыми тот отказался от чаши вина, а также следующее высказывание Платона, характеризующее его воздержность: «Когда я прибыл в Сицилию, тамошняя пресловутая блаженная жизнь, заполненная всевозможными италийскими и сиракузскими пиршествами, никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала»[17] [л. 85]. Другое подобное отступление содержится в Девятнадцатой беседе, где Михаил в доказательство правомерности своего одобрения древних мужей цитирует пифагорейские «золотые стихи» [л. 205]:

> Всё это помни. Затем приучись обуздывать вот что:
> Чрево прежде всего, и сон, и страстную похоть,
> Также и гнев...[18]

Воспитанию добродетелей воздержания и смирения служат и отрицательные примеры, каких тоже можно немало найти в античной литературе: таков пересказ заимствованного у Плутарха анекдота о Тимоне и Апеманте, демонстрирующий ту степень человеконенавистничества, от которой, по мнению афинского митрополита, недалеки его подопечные[19] [л. 188]. Таково и насмешливое упоминание о «творениях Митека и Феариона или продуктах Сарамба», основанное на платоновском диалоге «Горгий»[20] [л. 188]. Впрочем, и подобные примеры «от противного» служат созданию скорее положительного образа языческой древности: ведь они именно потому были сохранены древними

---

[17] Plat. Epist. VII, 326b. Русский перевод цитируется по изданию: Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4. С. 477.

[18] Carm. Aur. 9–11. Перевод: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 503.

[19] Plut. Ant. 70, 3.

[20] Plat. Gorg. 518b.

писателями для последующих поколений, что уже им представлялись достойными порицания.

Но, может быть, более важно отметить, что не только специальные отступления, посвященные добродетельным язычникам, но и многие из речевых оборотом и цитат античного происхождения, систематически используемых нашим автором в разных контекстах, служат утверждению той же самой идеи прославления умеренности и обличения невоздержности как погибельной. В качестве примера можно привести выражение «вспыхивать как зажженный дуб», взятое из «Лягушек» Аристофана, служащее характеристикой неуместной вспыльчивости и используемое афинским митрополитом как мінимум трижды: в сохранившемся фрагменте, предположительно относящемся к Седьмому поучению [л. 32], а также в Двадцать третьей огласительной беседе и гомилии, произнесенной по прибытии в Эврип на Эвбее[21]. Еще более характерны две излюбленных проповедником цитаты из гомеровских поэм, которые мы неоднократно встречаем в его произведениях. Первая из них — характеристика, данная Патроклом Ахиллу: «Взметчивый муж: и невинного вовсе легко обвинит он»[22]. Это высказывание на разные лады обыгрывается в произведениях Михаила, принадлежащих к различным жанрам: в его письмах (а также в приветственной речи Василию Каматиру) характеристика «взметчивый муж» (в оригинале — δεινὸς ἀνήρ) применяется к земному тирану (Андронику Комнину)[23], в то время как в монодии в честь Евстафия Солунского «обвинение невинных» олицетворяет противоположность справедливым порицаниям, которые звучали в устах покойного[24]. В огласительных же беседах в роли неразумного обви-

[21] В последнем случае обращение к теме вспыльчивости было особенно актуальным, поскольку афинский митрополит приехал на Эвбею разбирать церковно-дисциплинарный конфликт, связанный со злоупотреблениями тамошнего епископа, который, однако, пользовался поддержкой своей паствы. См. об этом: *Крюков А.М.* Константинополь и провинциальное духовенство в эврипском деле 1183–1185 гг. // Историческая роль Константинополя (в память о 550-летии падения византийской столицы). Тезисы докладов XVI Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2003. С. 44–47.

[22] Hom. Il. XI, 654.

[23] См. Michaelis Choniatae Epistulae: Epist. 34:30; МА Т. А΄. Σ. 320.

[24] См. МА Т. А΄. Σ. 297:1–2.

нителя предстает всякий человек, склонный приписывать причины своих несчастий кому угодно, кроме самого себя [л. 171 об.]. Напротив, положительным примером сдержанности служат знаменитые слова Одиссея «Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело»[25]. Это высказывание в одном только корпусе поучений встречается как минимум трижды [л. 158 об., 206, 257].

Предпочтение автором именно такого рода цитат, безусловно, свидетельствует о том, что они были в какой-то мере созвучны его собственному мировоззрению. И в самом деле, воздержание для Михаила — не просто одна из добродетелей (в этом он солидарен со всей христианской традицией), но часть общего подхода к жизни. Часто этот подход ассоциируется с понятием «философия»: так, в Десятой беседе встречаем понятие «любомудрое воздержание» (τὸ φιλοσοφεῖν τὴν ἐγκράτειαν), которое, кроме всего прочего, объявляется призванием монашествующих [л. 82]. Поэтому неудивительно, что в числе образцов как собственно воздержания, так и вообще благоразумного образа жизни, подобающего христианину, автор называет античных философов, в том числе Платона и Пифагора. Рекомендации, содержащиеся в приписываемых последнему «Золотых стихах», в Шестнадцатой беседе ставятся рядом с евангельским требованием иметь чресла препоясанными и светильники зажженными: «Если же станем мы по вечерам выносить суждение обо всем, сделанном нами за день, подобно сказавшему:

> Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки,
> Прежде, чем трижды дневные дела разберешь по порядку:
> «В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?»[26]

то дни наши не пройдут тщетно, как сень преходящая» [л. 177 — 177 об.]. Но именно в области философии лежит та грань, выше которой никогда не подняться язычникам:

---

[25] Hom. Od. XX, 18. Здесь и далее «Одиссея» цитируется в переводе В.А. Жуковского по изданию: Гомер. Одиссея. М., 1981.

[26] Carm. Aur. 41–43. (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 504.)

ведь, по словам проповедника, «внешняя философия говорит так: „Хотела бы я не терпеть и не причинять обид, но, если необходимо выбрать что-то одно, то предпочла бы скорее терпеть их, чем причинять самой". Богомудрие же во Христе... предлагает ученикам Евангелия вовсе не по необходимости, но добровольно предпочесть обиды и лишения, и даже любить их» [*л.* 148].

Поэтому вслед за пассажами, призванными поставить в пример христианам кого-либо из мужей древности, в проповедях Михаила Хониата всегда идет гораздо более пространное изложение подходящих к случаю рассказов из Священного Писания, которое иногда сопровождается и предисловием, долженствующим подчеркнуть более высокую ценность этих свидетельств по сравнению с приведенными ранее. Так, в Десятой беседе проповедник считает нужным отвести возможные возражения слушателей на только что прозвучавшие примеры добродетели древних: «Но, может быть, ты сочтешь подобные рассказы непригодными для питья, словно воду Мертвого моря, и сошлешься на пророческие слова: *И ныне что тебе и пути египетскому, еже пити воду геонскую, и что тебе и пути ассирийскому, да пиеши воду речную* (Иер. 2, 18)? Я и сам хотел сказать, что, будь даже эти воды горькими и бесплодными, у нас есть древо Креста, способное сделать их пресными...» [*л.* 85 об.]

Нашей характеристике «экологической ниши», отведенной античным реминисценциям в художественной ткани огласительных бесед, казалось бы, противоречат те случаи, когда афинский митрополит приводит цитаты из древних авторов, имеющие отношение к военному делу. Таких пассажей тоже не так мало: ведь, в конце концов, именно эта тема составляет основное содержание многих античных сочинений, включая и ту же Илиаду. Однако здесь надо отметить, что воинские мотивы в проповедях нашего автора всегда имеют переносное значение, характеризуя духовную брань христианина против невидимых врагов его души. Такого рода брань, разумеется, ни в коей мере не противоречит умеренности в делах житейских: недаром, согласно учению отцов Церкви, законное употребление гнева заключается именно в обращении его против врага рода человеческого, о чем Хониат подробно говорит в своей Двадцать третьей беседе. Собственно же теме «оружия христианского

воина» целиком посвящено Пятнадцатое поучение, а также зачин Восемнадцатого, в котором проповедник сперва ободряет дух слушателей, цитируя известную походную песнь спартиатов («В бой, сыны достойных граждан, дети мужественной Спарты!»[27]), а затем следующим образом перефразирует ее слова: «В бой, сыны Церкви! Пост, словно щит, крепко сжимайте рукой, а молитвой поражайте врага, как копьем!» [л. 188 об. — 189].

Каковы же те воинские доблести, которым христианский подвижник может научиться у древних авторов? Как выясняется, афинского митрополита практически не привлекают образы могучих воинов, подобных Ахиллу (последний в его сочинениях, как мы видели, выступает в основном в роли «взметчивого мужа»). В частности, в Девятнадцатой беседе проповедник считает нужным процитировать Гомера, сопоставляя человеческие страсти с неразумными животными: по его словам, поэт «желающего еще сражаться и не хотящего отступать вместе с другими уподобляет упрямому ослу, который... силою пробирается сквозь изгоняющих его детей..., и, несмотря на палочные удары, уходит не прежде, чем насытится кормом»[28] [л. 206]. Таким образом, и другому прославленному герою ахейцев — Аяксу Теламониду — наш автор приписывает скорее отрицательную характеристику, хотя гомеровский текст, описывающий отступление Аякса под натиском троянцев, не дает к этому никаких оснований: сравнение с ослом иллюстрирует там вовсе не упрямство героя, а бессилие врагов, неспособных причинить ему вред.

В то же время проповедник подчеркивает, что и рядовой воин может одержать верх над могучим противником: ведь «сила и слабых мужей не ничтожна, когда совокупна»[29] [л. 222 об.]. Более того, такая победа является наиболее почетной, поскольку «и в мирских сражениях большего восхищения заслуживает тот, кто „разящего поражает“[30]»

---

[27] Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia. Vol. 1–2 / Ed. J. von Arnim. Berlin, 1893, 1896. 1962[r]. Oratio 2, sectio 59. Русский перевод: Эллинские поэты VII–III века до н. э.: Эпос, элегия, ямбы, мелика. М., 1999. С. 401. Пер. О.В. Смыки.

[28] Ср. Hom. Il. XI, 558.

[29] Hom. Il. XIII, 237.

[30] Hom. Il. XVIII, 309.

[л. 166 об.]. Помочь в достижении победы может военная хитрость, примером чего служит библейская история Иакова и Исава: по мнению афинского митрополита, Иаков, выдав себя за брата, поступил как «могучий боец»[31] [л. 88], за что и получил законную награду: «Злое не впрок, над проворством здесь медленность верх одержала»[32] [л. 87 об]. Нет нужды говорить, что такая расстановка акцентов прекрасно соответствует православной аскетической традиции, согласно которой подвижнику следует более полагаться на содействие Божьей благодати, нежели на свои слабые силы. В то же время она показывает, что даже из поэтических описаний военного искусства образованный византиец мог сделать вывод о превосходстве вдумчивого, «философского» отношения к жизни над силой и храбростью, не подкрепленными разумом.

Zusammenfassung

Michael Choniates, einer der höchstgebildeten Menschen seiner Epoche, konnte sogar in seinen katechetischen Reden, welche er als Metropolit von Athen in dem Zeitraum zwischen 1182 und 1202 gehalten hatte, nicht umhin, auf die antike Tradition zurückzugreifen. Das spiegelt sich in der Benutzung von seiten des Predigers sowohl einer Reihe von typischen Zitaten und Redewendungen, als auch in gesamten Passagen, in denen die tugendhaften Heiden als Vorbild für die Christen dargestellt werden. Eine relative Fremdheit solcher Abschweifungen wird im Rahmen des rhetorischen Gewebes der Belehrung dadurch betont, daß sich die Tugenden der Heiden, von denen zu reden der Prediger angemessen findet, im Grunde auf eine einzige, obwohl sehr bedeutende Tugend beschränken, nämlich auf die Enthaltsamkeit in Bezug auf Zürnen, Essen und Liebesfreuden.

Gleichzeitig verringert diese Begebenheit keineswegs die Entzückung des Autors, die er gegenüber den großen Gestalten der Antike zeigt, weil die Enthaltsamkeit für ihn nicht einfach eine der Tugenden ist, sondern ein wichtiger Teil der gesamten Lebensauffassung, die oft mit dem Begriff φιλοσοφία assoziiert wird. Es ist auch interessant, daß dem Zweck der Verherrlichung der Philosophie auch die Allusionen auf die

[31] Hom. Il. III, 237.
[32] Hom. Od. VIII, 329.

poetischen Schilderungen der Kriegeskunst dienen, weil der Prediger aus ihnen die Überlegenheit einer bedachten Lebensauffassung über bloße Kraft und Tapferkeit schlußfolgert, die durch die Vernuft nicht untermauert sind.

ИМПЕРАТОР АРКАДИЙ И ИОАНН ЗЛАТОУСТ: Инверсия композиционной схемы в византийских хрониках

И.Н. Попов

Исчезновение жанра «церковной истории» в Византии после VI в. негативно сказалось на знаниях византийцев об истории Церкви, ее иерархов, событий интеллектуальной и повседневной жизни религиозных общин. Утрата церковной истории стала одним из важнейших симптомов серьезной трансформации структуры исторической памяти и социального мышления византийцев, в ходе которой вообще подвергся серьезному испытанию «историзм» позднеантичной и византийской литературной традиции, на некоторый период (VII–VIII вв.) распространилось индифферентное отношение к фактологической достоверности нарративного текста, получили преобладание «неисторическая» агиография и литургическая поэзия.[1]

С прекращением традиции церковно-исторических сочинений только хроники (отчасти вместе с агиографией) могли служить византийцам систематической заменой недостающего пласта информации по истории Церкви. В то же время историческая информация, сохранившаяся в Византии в виде хроник, обладала своими особенностями применительно к тематике церковной истории.

Как известно, повествование в хрониках построено в основном таким образом, что их главными действующими лицами становятся правящие особы — императоры. Согласно общепринятой точке зрения, в византийских хрониках как будто бы светская, императорская история поглощает церковную. При работе с хрониками мы вынуждены прежде всего анализировать отношение хронистов к различным правителям империи и уже через это пытаться представить их познания о той или иной эпохе истории

---

[1] См. *Каждан А.П.* История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 39–59.

христианства. События собственно церковной жизни возникают в хрониках лишь от случая к случаю. Так, неизменно присутствуют сюжеты о Вселенских Соборах, представленные в разных хрониках с разной степенью подробности и достоверности. Среди крупных церковно-исторических эпизодов хроник — история проповеди апостола Петра в Риме, история римского папы Сильвестра, который якобы крестил императора Константина Великого. Присутствуют также сюжеты о взаимоотношениях отдельных императоров и отцов Церкви: имп. Констанция II и Афанасия Александрийского, Юстиниана и папы Вигилия и др. Тем не менее, все эти эпизоды возникают в хрониках постольку, поскольку их участниками все равно являются императоры, как будто допускающие иногда «войти в историю» и других людей, но только рядом с собой. Императоры у хронистов — главные герои истории. Все остальные, и в том числе церковные отцы — второстепенные.

Однако мы попытаемся показать, что в этой доминирующей композиционной схеме хроник есть достойные внимания исключения. Таким ярким исключением является история правления императора Аркадия (395–408) и судьбы великого христианского проповедника и константинопольского епископа Иоанна Златоуста (398–404).

Византийская грекоязычная историографическая традиция, посвященная этой эпохе в общих чертах выглядит следующим образом.

V век. Евнапий, «Римская история»;[2] Филосторгий, «Церковная история»;[3] Сократ Схоластик, «Церковная исто-

---

[2] *Eunapii* Fragmenta historica // Historici Graeci minores / Ed. L. Dindorf. Vol. I. Lipsiae, 1870. Fr. 63–88.

[3] *Philostorgius.* Historia ecclesiastica / Ed. J. Bidez. Leipzig, 1913. Lib. XI.3–XII.7 (рус пер.: *Филосторгий.* Сокращение церковной истории, сделанное патр. Фотием. СПб., 1854).

рия»;[4] Созомен, «Церковная история»;[5] Феодорит Кирский, «Церковная история»;[6] Зосим, «Новая история».[7]

VI век. Иоанн Малала, «Всемирная хроника»;[8] Феодор Анагност, «Церковная история».[9]

VII век. «Пасхальная хроника».[10]

IX век. Феофан Исповедник, «Хронография»;[11] Георгий Монах, «Хроника»;[12]

X век. Симеон Логофет, «Хроника»;[13]

XII век. Георгий Кедрин, «Исторический синопсис»;[14] Иоанн Зонара, «Изложение истории»;[15] Константин Манасси, «Хронографический синопсис»;[16] Михаил Глика, «Хроника».[17]

---

[4] *Socrates* Kirchengeschichte / Hrsg. G.C. Hansen. Berlin, 1995. Lib. VI (рус. пер.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. СПб., 1996).

[5] *Sozomenus* Kirchengeschichte / Ed. J. Bidez, G.C. Hansen. Berlin, 1960. Lib. VIII–IX.1 (рус. пер.: *Эрмий Созомен.* Церковная история. СПб., 1851).

[6] *Theodoret von Cyrus.* Kirchengeschichte / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. Berlin, 1954. Lib. V.27–34 (рус пер.: *Феодорит Кирский.* Церковная история. М., 1993).

[7] *Zosime.* Histoire nouvelle / Ed. F. Paschoud. Paris, 1971. Lib. V.

[8] *Johannes Malalas.* Chronographia / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. P. 348.9 – 350.21.

[9] *Theodorus Lector.* Kirchengeschichte / Hrsg. G.C. Hansen. Berlin, 1971 (компиляция из текстов Евсевия Кесарийского, Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита).

[10] Chronicon Paschale / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1832. P. 565.14 – 570.18.

[11] *Theophanis* Chronographia / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883. P. 74.20 – 80.13 (рус. пер.: *Феофан Византиец.* Летопись. М., 1884).

[12] *Georgius Monachus.* Chronicon / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttgart, 1978. P. 592.21 – 604.6.

[13] *Leonis Grammatici* Chronicon / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. P. 104.18 – 106.11.

[14] *Georgius Cedrenus* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. Vol. 1. 3. 574.5 – 586.19.

[15] *Johannes Zonaras.* Epitomae historiarum / Ed. T. Büttner-Wobst. Bonn, 1897. Vol. 2. P. 94.2 – 100.6.

[16] *Constantinus Manasses.* Compendium chronicum / Ed. I. Bekker. Bonn, 1837. Lin. 2470–2489.

[17] *Michael Glycas.* Annales / Ed. I. Bekker. Bonn, 1836. P. 478.18 – 482.10.

XIV век. Никифор Каллист Ксанфопул, «Церковная история».[18]

Большинством историков V века, на которых и опираются современные исследователи этой эпохи, Аркадий описывается как безвольный инертный молодой человек со слабым здоровьем.[19] Большинство византийских хронистов согласны с этим. Но самый ранний хронист — Иоанн Малала — в VI веке почему-то говорит об Аркадии как о «грозном и энергичном» человеке.[20] Таким образом, уже сама фигура Аркадия в представлениях византийских хронистов, оставляет двойственное впечатление. Как могут быть согласованы его противоположенные оценки — пока неразрешенная проблема.[21] Несмотря на то, что в нашем распоряжении есть значительное число нарративных источников, мы по сути, не знаем, каким был император Аркадий. Любые суждения древних авторов о нем могут быть оспорены. Историческая информация о человеке при отсутствии каких бы то ни было видов документальных источников неизбежно опирается на взгляды историков-литераторов, приобретает «нарративную зависимость». Личность Аркадия — яркий пример того, как историческое лицо в рамках античной и средневековой литературно-историографической традиции может очень быстро утратить какие-либо по-на-

---

[18] *Nicephorus Callistus Xanthopulus.* Historia Ecclesiastica. XIII. 1–38 // PG. 146. Col. 992–1031; см. также: *Gentz G., Winkelmann F.* Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. Berlin, 1966. S. 113–123.

[19] Филосторгий. XI. 3; Зосим. V. 12. Сократ Схоластик определяет Аркадия как «кроткого и миролюбивого» (VI. 23). Созомен подчеркивает благочестие императора (IX. 1). Феодорит Кирский как будто бы вообще делает вид, что Аркадия не существовало; упоминает о нем лишь дважды (V. 16, 27). Позднейшие хронисты как правило не дают оценочных суждений об Аркадии, но, тем не менее, можно сказать, что они скорее солидарны с отрицательными взглядами на него. Это будет видно из наших дальнейших рассуждений.

[20] Johannes Malalas. P. 348.24–25 (περίγοργος καὶ ἐνδρανής).

[21] См. *Jeffreys E., Jeffreys M.* Studies in John Malalas. Sydney, 1990. P. 232–240; *Martin A.* L'histoire ecclésiastique interesse-t-elle Malalas? // Recherches sur la Chronique de Jean Malalas. Paris, 2004. P. 87. Исследователи отмечают характеристики исторических персонажей как литературные элементы текста, но не отслеживают их изменения от одного историка к другому.

стоящему достоверные черты, превратиться в неуловимую энигму, загадку разрешения вопроса между двумя противоположными, но одинаково туманными суждениями.

Как описывают события правления Аркадия византийские хронисты?

Надо сказать, что эта эпоха поначалу рассматривалась хронистами едва ли не как «проходной эпизод». **Иоанн Малала,** за исключением неожиданной оценки личности Аркадия, упоминает только, что император создал свой особый отряд дворцовой охраны — аркадиаки.[22] Затем он сразу же переходит к правлению Гонория и строит рассказ таким образом, как будто Аркадий, Гонорий и Феодосий Младший правили не одновременно, а друг за другом.[23] Имя и дела Иоанна Златоуста отсутствуют.

Автор **«Пасхальной хроники»** сосредоточивается на событиях семейной жизни императорского двора, рождении детей Аркадия, провозглашении сначала императрицы Евдоксии, а затем Феодосия Младшего августами. Из общей истории империи Пасхалист упоминает мятеж Гайны в 400 – 401 гг. и скандал вокруг низложения Иоанна Златоуста в 404 г.[24] Все это, как обычно в Пасхальной хронике, очень кратко.

Решительные изменения в рассказе о правлении Аркадия видны в «Хронике» **Феофана Исповедника**. Его повествование выглядит значительно более подробным, однако по сравнению с предшественниками практически ничего нового из событий светской и политической жизни Феофан не сообщает. В то же время, его хроника дополнена значительным объемом информации о предстоятельстве Иоанна Златоуста на епископской кафедре Константинополя. У Феофана складывается очень заметный перекос в сторону церковной истории. Деятельность Аркадия, строительство храмов, рождение его детей и даже мятеж Гайны представ-

---

[22] Ioannes Malalas. P. 348.27–28.

[23] Ioannes Malalas. P. 349.8 – 350.15. В XII веке последователем Малалы по композиции окажется Константин Манасси, автор краткого стихотворного «Хронографического синопсиса» (Constantinus Manasses. Lin. 2470–2489).

[24] Chronicon Pashale. P. 567.12–19, 568.14–19.

лены краткими изолированными фразами.[25] События церковной жизни столицы при Иоанне Златоусте развернуты в обширные рассказы со множеством вполнѣ достоверных подробностей, взятых у церковных историков V века.[26] Для общей характеристики текста Феофана об эпохе Аркадия достаточно сказать, что сам император упоминается хронистом по имени 14 раз, в то время как имя Иоанна Златоуста произнесено 34 раза. Возможная ссылка на характер источников, находившихся в распоряжении Феофана, на наш взгляд, здесь ничего не объясняет, поскольку Феофан представляется нам все же не техническим компилятором, а ученым, который подбирал информацию согласно своим интересам.[27] Вероятно, одним из источников Феофану послужило Житие Иоанна Златоуста, написанное в VII в. неким Георгием Александрийским.[28] Однако практически вся информация в самом житии так или иначе тоже восходит к произведениям авторов V столетия — Сократу, Феодориту и Палладию Еленопольскому. В подробной разработке истории Златоуста Феофаном могла проявиться и некая политическая заинтересованность автора, стремление представить Иоанна как образец церковного лидера, несправедливо пострадавшего от светских властей. Читатель начала IX в. мог видеть в истории Златоуста параллели с политиче-

---

[25] Theophan. P. 74.23–24 (строительство портика Аркадия), 75.11–17 (перенесение мощей Иоанна Крестителя, формирование охранного отряда аркадиаки), 76.1–7 (рождение Феодосия Младшего), 10–18 (мятеж Гайны), 77.24–25 (колонна Аркадия на Ксиролофе, основание Аркадиополя), 79.29 – 80.24 (смерть Евдоксии, паломничество Аркадия в Аруа, землетрясение в Константинополе, убийство Стилихона в Равенне, смерть Аркадия, передача власти Феодосию и Пульхерии при регентстве Антиоха Персидского).

[26] Theophan. P. 75.19–34 (смерть еп. Нектария, избрание и хиротония Иоанна), 77.4–20 (управление Церквами в Асии, Фракии и Понте, чудо с македониакой), 77.36 – 79.28 (оппозиция Евтропия и Феофила Александрийского Иоанну, конфликт Иоанна с Епифанием Кипрским, конфликт с Евдоксией, собор «у Дуба», статуя Евдоксии на Пиггакионе, низложение и ссылка Иоанна, беспорядки в столице после низложения, ходатайства Иннокентия Римского и Флавиана Антиохийского за Иоанна, раскаяние Епифания).

[27] См. *Чичуров И.С.* Феофан Исповедник — публикатор, редактор, автор? // ВВ 42 (1981). С. 78–87.

[28] BHG 873. См. *Baur C.* Georgius Alexandrinus // BZ 27 (1927). S. 1–16.

ской судьбой православных патриархов эпохи иконоборчества. Тем не менее, Феофан нигде не допускает каких-либо прямых намеков на это, да и сама история Златоуста в общем контексте огромного материала его хроники представляется всего лишь одним из эпизодов.

Окончательное вытеснение светской истории из рассказа об эпохе Аркадия происходит в «Хронике» **Георгия Монаха**. От всей информации о правлении Аркадия здесь остается только краткая вводная ремарка о том, что «после Феодосия правил Аркадий», построил колонну на Ксиролофе, и что в это время были землетрясения в разных местах.[29] Никакого мятежа Гайны и различных семейных и правительственных дел эпохи здесь уже нет. Весь остальной текст Георгия Монаха — комплекс историй, связанных с жизнью Иоанна Златоуста.[30] В основном информация Георгия Монаха здесь восходит к тем же церковным историкам V в., которых он знал по позднейшим компиляциям, в т. ч. Феодора Лектора, которые базируются на заимствованиях из различных вариантов жития святителя.

Для нас же наиболее важно отметить, что в хрониках IX века применительно к интересующему нас периоду происходит своеобразная постепенная подмена главного героя. Феофан еще стремится строить сбалансированный рассказ о разных явлениях жизни империи при Аркадии, давая параллельно сведения о жизни двора и религиозной общины столицы. Однако ему при работе явно не хватает информации о светских событиях, и поэтому сведения о жизни Аркадия часто оказываются лишь изолированными вставками в повествовании о Златоусте. Георгий Монах уже совершенно сознательно оставляет за скобками всё, что не касается

---

[29] Georgius Monachus. P. 592.21 – 593.2.

[30] Georgius Monachus. P. 593.15 – 595.11 (происхождение и карьера Иоанна), p. 597.17 – 598.5 (конфликт Иоанна и Евдоксии), p. 598.5–15 (Собор «у Дуба», первое низложение и возвращение Иоанна), p. 598.15 – 599.3 (сравнение Евдоксии с Иродиадой в проповеди Иоанна и продолжение конфликта), p. 599.3–6 (ученики Иоанна), p. 599.7–12 (разрыв Иоанна и Епифания Кипрского), p. 599.13 – 600.10 (чудо с македонианкой), p. 600.11–15 (ссылка и смерть Иоанна), p. 600.15 – 601.7 (обличительное письмо папы Иннокентия имп. Аркадию), p. 602.1–19 (смерть Епифания Кипрского), p. 603.1 – 604.6 (посмертное видение Иоанна епископу Адельфию).

деятельности константинопольского епископа. И тем самым обычная сюжетная схема хроник переворачивается. Вместо личности правителя империи на первый план выходит церковный иерарх, епископ столицы. В глазах Георгия Монаха именно Иоанн Златоуст, а не Аркадий определяет собой целую эпоху.

Таким образом, в хрониках IX века произошла перестановка светской и церковной истории — инверсия. История Иоанна Златоуста вытеснила на задний план историю правления императора Аркадия. Дальнейшее наблюдение покажет, что инверсия так или иначе сохранится во всех позднейших византийских хрониках.

Общее впечатление перевернутости сюжетной схемы остается и от хроники **Симеона Логофета**. Хотя ее отрывок об эпохе Аркадия краток, основной темой в нем остается также история Иоанна Златоуста. Хронист вначале сообщает о низложении и ссылке епископа, а затем, несколько ниже — о его посвящении в сан, о привязанности антиохийского ритора Ливания к Иоанну, о его конфликте с императрицей Евдоксией и с епископом Епифанием Кипрским, а также о смерти Иоанна в ссылке.[31] Другие сюжеты правления Аркадия явно второстепенны: поставлена колонна на холме Ксиролоф в столице, основан Аркадиополь во Фракии, перенесены в столицу мощи пророка Самуила, большим влиянием при дворе пользовался Руфин (почему-то; хотя на самом деле он был убит еще в 395 г.). О мятеже Гайны упомянуто одной фразой.[32]

На наш взгляд, показательно сравнение хроник Симеона и Иоанна Малалы. Их рассказы об эпохе Аркадия примерно одинаковы по объему. Малала упоминает несколько событий, связанных с деятельностью самого императора, и более половины своего текста отводит отступлению о правлении Гонория и о захвате Рима Аларихом. Симеон вообще не интересуется событиями в Западной Римской империи, об Аркадии говорит двумя фразами и переключается на ис-

---

[31] Symeon Logothetes. P. 105.2–8, 105.18 – 106.8.

[32] Symeon Logothetes. P. 104.19–20 (Аркадиаки), 104.20 – 105.1 (колонна на Ксиролофе), 105.1–2 (Аркадиополь), 105.8–9 (набег исавров на Каппадокию), 105.9–12 (мощи Самуила), 105.12–18 (смерть и погребение Аркадия), 105.15 (Руфин), 106.9–11 (Гайна).

торию Иоанна Златоуста, которая занимает уже четыре пятых его текста.[33]

Таким образом, между VI и X веками у хронистов произошла полная смена приоритетов. Автор X века следует композиционной модели, предложенной его непосредственными предшественниками, и тем самым закрепляет инверсию для последующей византийской традиции хронистики.

В хрониках XII века восприятие Иоанна Златоуста как главного героя эпохи полностью сохраняется.

Георгий Кедрин как обычно выглядит разносторонне и содержательно. Однако основу его повествования о времени Аркадия составляет тот же рассказ Георгия Монаха об Иоанне Златоусте.[34] Кедрин заимствует соответствующий фрагмент хроники IX века целиком, без изъятий, лишь переставляя местами отдельные блоки. Главный раздел о Златоусте, взятый у Георгия Монаха, обрамлен в начале и в конце серией эпизодов из разных источников. В этих эпизодах первая неожиданность — описание облика Аркадия в самом начале рассказа. По Кедрину, император был «безобразнейший телосложением, с темной кожей, ничтожнейший возрастом, превосходил всех только в каллиграфии, которой его обучил Арсений Великий».[35] Далее следуют сообщения о перенесении мощей пророка Самуила в Александрию, о создании корпуса императорской охраны «аркадиаки» (из Феофана),[36] о возведении на столичную кафедру Иоанна Златоуста, которого антиохийский ритор Ливаний считал своим лучшим учеником; а также о рождении Феодосия Младшего, почему-то в тот же год что и хиротo-

[33] В XII веке много общего с «Хроникой» Симеона Логофета будет иметь «Хроника» Михаила Глики (Michael Glycas. P. 478.18 – 482.10). В ней присутствуют то же упоминание об Аркадии в двух словах и далее разработка истории Златоуста, которая по объему уже увеличена почти втрое по сравнению с Симеоном Логофетом за счет длинных цитат из некоей переписки имп. Аркадия и папы Иннокентия I.

[34] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 574.14–20 (Georgius Monachus. P. 593.15–21), 575.5–15 (Georgius Monachus. P. 599.13 – 600.10), p. 577.4 – 585.2 (Georgius Monachus. P. 593.21 – 599.12, 600.11 – 604.6).

[35] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 574.7–10.

[36] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 574.11–14. Ср. Theophan. P. 75.11–13.

ния Златоуста (всё по Георгию Монаху).[37] Далее — мятеж Гайны (по Феофану),[38] и тут же рассказ о чудесном обращении одной женщины в Константинополе из общины македониан в православие под влиянием Иоанна Златоуста (по Георгию Монаху).[39]

По Феофану Кедрин пересказывает историю смещения и ссылки Иоанна Златоуста, и этим как будто бы уже завершает тему предстоятельства Златоуста.[40] Но затем сразу делает оговорку от себя: «Достойно немного добавить к слову о нашем святом отце и светоче ойкумены Иоанне Златоусте, ведь справедливо для любителей прекрасного не считать это второстепенным делом.»[41] После этого следуют упомянутые нами выше огромные цитаты из Георгия Монаха.

Получается, что история Иоанна Златоуста пересказана Кедрином дважды: сначала по Феофану, затем по Георгию Монаху. Необходимо отметить, что таков типичный метод работы этого хрониста в тех случаях, когда он обращается к неким наиболее важным, с его точки зрения, событиям. Дважды — как правило по Феофану и Георгию Монаху — пересказываются истории Вселенских Соборов. Трижды — история древнего Израильского царства Саула, Давида и Соломона. История Иисуса Христа — более четырех раз. Георгий Кедрин поступает подобным образом всякий раз, когда в его распоряжении оказывается несколько разных источников для одного и того же события. В отличие от большинства средневековых хронистов, он не стремится свести версии в синтезированное повествование, а приводит их последовательно, оставляя читателю возможность су-

---

[37] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 574.14–20. Ср. Georgius Monachus. P. 593.15–21.

[38] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 574.21 – 575.4. Ср. Theophan. P. 76.9–18.

[39] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 575.5–15. Ср. Georgius Monachus. P. 599.13 – 600.10. Женщина-македонианка тайно приносит в храм причастие, освященное у македониан и дает освятить его Иоанну. Когда же после этого она берет причастие в рот, оно превращается в камень. Женщина раскаивается; камень отдается на хранение в ризницу базилики Св. Софии.

Сюжет присутствует и у Феофана, но в данном случае Кедрин предпочитает заимствовать более подробный текст Георгия Монаха.

[40] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 576.14–23; Ср. Theophan. P. 79.4–19.

[41] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 576.23 – 577.3.

дить о нюансах различных версий. Таким образом, в глазах Георгия Кедрина период предстоятельства Иоанна Златоуста на константинопольской епископской кафедре стоит в одном ряду с важнейшими событиями, вехами мировой истории.

Конец рассказа Кедрина об эпохе Аркадия представляет собой также компиляцию из нескольких источников. Следует рассказ о детях Аркадия и Евдоксии, о гибели императрицы при родах осенью 404 г. Текст местами содержит следы использования Феофана, но у последнего нет ни информации о младших дочерях Аркадия, ни подробностей несчастных родов Евдоксии.[42]

Завершается раздел сообщением о переговорах Аркадия и персидского шаха Иездигерда и договоренности о том, что Персия будет гарантировать передачу византийского престола от Аркадия малолетнему Феодосию II.[43]

Текст **Иоанна Зонары**, пусть и оформленный иначе стилистически, в содержательной части почти не отличается от текста Симеона Логофета. Следует предполагать, что Симеон Логофет и Зонара пользовались «Хроникой» Георгия Монаха как главным источником. Рассказ Зонары краток и в основном состоит из уже стандартной для хронистики информации. Присутствуют сообщения о взаимоотношениях Аркадия с Арсением Великим, о строительстве колонны Аркадия на Ксиролофе и Аркадиополя во Фракии.[44] В отрывке об Иоанне Златоусте Зонара пишет о его поставлении после смерти епископа Нектария, о противостоянии с императрицей Евдоксией и с епископом Феофилом Александрийским.[45] Как и в «Хронике» Георгия Монаха, здесь отсутствует упоминание о мятеже Гайны.

Бросающаяся в глаза общая особенность хроник XII века в том, что и Георгий Кедрин, и Иоанн Зонара рассказывают подробности гибели августы Евдоксии от родов осенью 404 г.[46] Оба хрониста при этом демонстрируют сочувст-

---

[42] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 585.18 – 586.2. Ср. Theophan. P. 79.29.

[43] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 586.3–7. Ср. Theophan. P. 80.4–10.

[44] Ioannes Zonaras. Vol. 2. P. 94.3–16.

[45] Ioannes Zonaras. Vol. 2. P. 95.1 – 97.4.

[46] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 585.18 – 586.2; Ioannes Zonaras. Vol. 2. P. 97.5–10.

вие к женщине. Зонара называет ее «несчастной», пишет, что ее смерть была «трагической». Однако он же говорит, что ее мучения были проявлением божественной справедливости за преследование Златоуста. Кедрин смерть Евдоксии и падение Златоуста никак не связывает. Источник сведений хронистов об этом эпизоде нам пока не ясен, возможно, это какой-то из неопубликованных вариантов хроники Симеона Логофета.

Таким образом, при всех изменениях, в хрониках XII века остается главная характерная черта — восприятие Иоанна Златоуста как главного героя истории, игнорирование и даже «демонизация» образа императора Аркадия.

Определенный баланс светской и церковной истории будет восстановлен в начале XIV в. в труде **Никифора Каллиста Ксанфопула**. В нем на основе тщательной проработки церковных историков V века — Сократа, Созомена и Феодорита — Никифор восстанавливает множество подробностей событий рубежа IV–V веков, не воспроизводившихся писателями уже почти тысячу лет. Общая атмосфера текста Никифора сближается с текстом Сократа Схоластика. Здесь присутствует и некая иллюзия беспристрастности, и согласование взаимосвязанных светских и церковных событий. Однако и Никифор все же создает именно «церковную историю». Следуя требованиям своего жанра, он не нуждается в переосмыслении образа императора Аркадия. Первостепенным вниманием историка пользуется все же Златоуст; события связанные с Аркадием остаются обрамлением для главной церковной коллизии,[47] мятеж Гайны выглядит как незначительная деталь. Для своей работы Никифор по-прежнему не пользуется сочинениями светских историков V века — Евнапия, Зосима.

Итак, познакомившись с традицией византийской историографии об эпохе Аркадия, мы обнаруживаем ее резкий перелом в IX веке. Однажды сложившись, описанная нами инверсия надежно закрепилась во всех позднейших произ-

[47] События светской истории в XIII книге: *Nicephorus Callistus Xanthopulus.* Historia Ecclesiastica. XIII.1 (разделение империи Аркадем и Гонорием), 4 (мятеж Гайны), 35 (события на Западе от убийства Стилихона до захвата Рима Аларихом), 36–38 (кончина Евдоксии и Аркадия).

ведениях византийской хронистики, стала ее неотъемлемой частью. С IX века и далее византийские хроники в этом отдельно взятом разделе превратились в своеобразные «церковные хроники».

Следующий из этого вывода вопрос о причинах такого переворота не имеет однозначного ответа.

Разумеется, ни «историческое значение» Иоанна Златоуста, ни «слабость» Аркадия, ни какая-либо постулируемая уникальность ситуации в Константинополе и Восточной Римской империи рубежа IV – V веков не могут быть объяснением инверсии. Суть описанного нами явления никак не связана с исторической реальностью как таковой, подобно тому как сами хроники вообще имеют весьма опосредованное отношение к исторической достоверности. Все интересующие нас причины могут содержаться лишь в самих текстах и обусловлены не общеисторическими а скорее жанровыми, сюжетными, нарративными особенностями византийской историографической традиции.

Насколько мы можем судить, случай Аркадия и Златоуста в византийской хронистике уникален. Ему нет параллелей в повествованиях о других периодах истории империи, или христианской истории. Такие параллели могут найтись в разделах хроник, посвященных ветхозаветной или античной истории. Но там вся исходная историческая ситуация будет совершенно иной, и все как исторические, так и литературные характеристики текстов могут быть несопоставимы с тем феноменом, который мы описали здесь. Для христианской же истории это явление уникально и локально.

По сути, пока остается без ответа и более частный вопрос: почему инверсия происходит именно с Иоанном Златоустом и Аркадием? Подобные инверсии могли бы произойти во многих случаях. Их появления можно было бы закономерно ожидать в разделах хроник, посвященных истории «золотого века» христианской Церкви и культуры — эпохи от Константина до Юстиниана. Это тем более возможно, что именно для этого периода церковная история была изначально лучше всего разработана авторами IV–VI вв., и теоретически в руках византийских хронистов могли оказаться необходимые для этого источники – работы цер-

ковных историков той эпохи, а также обширная агиографическая традиция об отцах Церкви.

С точки зрения сюжетной схемы для почти каждого императора IV–VI веков можно указать своеобразную «пару» — крупного церковного деятеля, его современника, который мог бы вытеснить светского правителя с позиций главного героя, подобно тому как Златоуст вытеснил Аркадия. Так, не слишком уважаемый традицией император Констанций II мог бы быть замещен Афанасием Александрийским, Валент — Василием Великим, Феодосий I — Амвросием Медиоланским и Григорием Назианзином, Феодосий II — Кириллом Александрийским.

Следует отметить, что подобные явления в некоем потенциальном виде иногда фиксируются в хрониках. В частности, мы наблюдаем у Георгия Монаха несколько таких ярких отступлений, где церковные деятели эпизодически вытесняют общеполитическую историю империи.

Так, Римский папа Сильвестр очень активно присутствует в легендарной истории обращения в христианство императора Константина Великого, становится главным героем эпизода диспута с манихеем Замврисом, который якобы состоялся в Риме сразу после принятия христианства императором.[48] Но дальнейшее повествование о папе хронистами отброшено. Сильвестр оказался локальным персонажем, и авторы вновь полностью переключились на деяния Константина. Эта же модель воспроизведена позднее Георгием Кедрином.[49]

Житие монаха Арсения Великого, якобы бывшего воспитателем царевичей Аркадия и Гонория, составляет очень важную часть рассказа Георгия Монаха о Феодосии Вели-

---

[48] Johannes Malalas. P. 317.5–16 — наиболее ранний краткий вариант истории крещения Константина папой Сильвестром. Классическая подробная версия представлена в Georgius Monachus. P. 485.4 – 487.20, а также в Vita Constantini (BHG 364); Vita papae Sylbestri (BHG 1632). См. *Winkelmann F.* Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit // *Idem.* Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte. Birmingham, 1993. P. 180–198; *Scott R.* The Image of Constantine in Malalas and Theophanes // New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium. Ed. P. Magdalino. Brookfield, 1994. P. 57–72.

[49] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 475.3 – 476.11 (крещение), 478.15 – 495.11 (диспут Сильвестра и Замвриса).

ком.[50] Композиция рассказа Георгия Монаха говорит в пользу того, что хронист, возможно, думал о каком-то варианте инверсии, подобном истории Златоуста. Но в истории Феодосия Великого его «нововведение» не закрепилось: из позднейших хроник Арсений исчезает; Георгием Кедрином Арсений упомянут лишь однажды в эпилоге рассказа об эпохе Феодосия I.[51]

Особое место в византийской историографии и агиографии занимает история взаимоотношений Василия Великого с императорами Юлианом и Валентом. По «Житию Василия Великого» Псевдо-Амфилохия (BHG 246y–260a) известен рассказ о предсказании гибели Юлиана, открывшемся якобы одновременно Василию Великому и Ливанию.[52] Упоминания о знамениях гибели Юлиана, восходящие к этому эпизоду, присутствуют во всех церковных историях V в. и в хрониках Иоанна Малалы, Пасхальной, Георгия Монаха и др.[53] Рассказ о встрече Василия с имп. Валентом и о последующем преследовании святителя есть у Феофана, Георгия Монаха, Георгия Кедрина, Иоанна Зонары.[54] Но, несмотря на большие возможности по развитию этой темы, наличие различных вариантов жития Василия, его значимость в истории христианской Церкви, этот сюжет так и не получает развития, также остается локальным. Георгий Монах, отмеченный нами за склонность к внедрению инверсий не проявляет к этому сюжету никакого интереса, упоминая о Василии лишь мельком.

Таким образом, материал хроник дает нам несколько эпизодов, типологически чем-то напоминающих историю Аркадия и Златоуста. Тем не менее, ни один из них не может быть сопоставлен с нашим ни по объему, ни по степени важности для хронистов, ни по устойчивости в традиции.

---

[50] Georgius Monachus. P. 567.1 – 574.10.

[51] Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 573.15–17.

[52] Vita Basilii / Ed. F. Combefis. P. 179–183, 185–188. О развитии легенды см. *Baynes N.H.* The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend // Journal of Roman Studies 27 (1937). P. 22–29.

[53] Socrates Scholasticus. III.21; Sozomenus. VI.2; Theodoret. III.23, 24; Johannes Malalas. P. 333.18 – 334.12; Chronicon Paschale. P. 552.1–16; Georgius Monachus. P. 544.9–19.

[54] Theophan. 59.23–27, 63.20 – 64.3; Georgius Monachus. 551.17 – 552.1; Georgius Cedrenus. Vol. 1. P. 547.22 – 548.6; Johannes Zonaras. P. 76.10 – 77.14.

Один из вариантов объяснения особой значимости Иоанна Златоуста — использование истории взаимоотношений этого епископа с императором как примера недопустимого насилия над Церковью со стороны светской власти. Иными словами — история Иоанна Златоуста может восприниматься как политический памфлет, внедренный в общее русло хронографических повествований. Такого рода памфлет был актуален во все времена, поскольку взаимоотношения светской и церковной властей империи всегда представляли собой сложную проблему, и этим можно объяснить его присутствие в позднейших хрониках после IX в.

Однако, принимая эту гипотезу, необходимо разрешить некоторые вопросы.

Кем и когда такой памфлет мог быть создан? Это сделал не Феофан, поскольку, как мы отметили, его рассказ об эпохе Аркадия, несмотря на явный интерес к Златоусту, все же остается достаточно разносторонним. Это сделал не Георгий Монах, поскольку для него интерес к Златоусту уже не является новшеством, а представляет собой лишь развитие тенденции, зафиксированной нами у Феофана. В любом случае, материал о Златоусте в рамках хроник неизбежно «тонет» среди множества прочих сюжетов. Использование жанра хроники в политических целях в данном случае вряд ли можно считать «пропагандистской удачей». Необходимо предположить, что здесь на материале хроник мы сталкиваемся не с авторскими инновациями, а с отражением авторами неких идей, уже существовавших в обществе и ранее появившихся в литературе, видимо в других жанрах.[55] Что касается повторения инверсии в позднейших хрониках, то, как мы установили, это явление не развивается, что бы-

---

[55] Поиск истоков политического памфлета, если мы допускаем возможность его существования, потребует от нас внимательного изучения агиографической традиции Иоанна Златоуста. Его следы могут находиться где-то в текстах житий Златоуста, написанных Георгием Александрийским (BHG 873) и Феодором Тримифунтским (BHG 872) и приблизительно датируемых VII в. Каждый из этих текстов, как и другие связанные с именем Иоанна Златоуста агиографические памятники, требуют отдельного исследования. Это не входит в тему настоящей работы.

ло бы признаком особой «актуальности» сюжета, а лишь устойчиво воспроизводится. Необходимо признать, что в хрониках после IX в. история Златоуста скорее является уже не политически направленным произведением, а топосом хронографической традиции.

Другой вариант объяснения истоков инверсии, на наш взгляд, содержится особенностях первоначальных источников хронистов: в триаде произведений церковных историков V века — Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита Кирского.[56]

В сочинениях каждого из трех историков присутствует достаточно подробный рассказ о правлении Аркадия, в котором главным персонажем неизменно предстает Иоанн Златоуст. В то же время особое внимание церковных историков к деятельности иерархов Церкви является неотъемлемой частью самого жанра церковной истории. Даже если мы вслед за многими исследователями признаем, что главным действующим лицом церковных историй оставался император,[57] можно указать множество деятелей Церкви, которые были главными героями тех или иных разделов этих сочинений и закономерно оставляли в тени светских правителей.

Среди интересующих нас церковных историков особенно обращает на себя внимание «Церковная история» Феодорита Кирского. В последней книге своего труда, завершая картину столетнего развития Церкви в империи, Феодорит оставил настоящий панегирик Иоанну Златоусту. Его текст об этой эпохе гораздо более тенденциозен, чем рассказы

---

[56] Среди обширного исследовательского материала по произведениям этих авторов наше внимание привлекли работы *Zimmermann H.* Ecclesia als Object der Historiographie. Wien, 1960; *Chesnut G.* The First Christian Histories. Macon, 1986; *Кривушин И.В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. Необходимо отметить, что содержание, жанровые и композиционные особенности церковных историй V века анализируются как правило в связи с зарождением жанра христианского историописания в III–IV вв. Интересующие нас авторы изучаются как интерпретаторы традиции Евсевия Кесарийского. В то же время, вклад самих историков V века в позднейшую традицию византийской хронистики, на наш взгляд, изучен недостаточно системно.

[57] Ср. *Chesnut.* Op. cit. P. 231.

других историков — Созомена и Сократа Схоластика. Последние, несмотря на тематическую заданность своего материала — церковная история — все же стремились создать более или менее объемные картины эпохи. Кроме Златоуста в их работах осталось достаточно места для императорского двора, его фаворитов, предстоятелей других Церквей, в т. ч. Феофила Александрийского.

Тенденциозность Феодорита, его стремление возвеличить образ константинопольского епископа, ярко видны на примере рассказа о мятеже Гайны.[58] С одной стороны, Сократ и Созомен представляют события мятежа как некий вставной драматический эпизод, в котором действуют варвары, император Аркадий и его правительство, — и не упомянут Златоуст. С другой, — Феодорит говорит о мятеже лишь в связи с посольством из Константинополя в лагерь готов, которое возглавил Иоанн Златоуст. Все прочие обстоятельства политической борьбы историка не интересуют и легко опускаются. Феодорит фактически приписывает Иоанну исключительную заслугу в усмирении мятежа.

Работа Феодорита завершается историей Златоуста. Эпилогом его сочинения служат краткие описания семьи Феодосия и гонения на христиан в Персии при шахе Бахраме. Т. е., история Иоанна Златоуста это последний крупный разобранный автором сюжет. События последующих 30–40 лет, отделяющих время Златоуста от времени написания «Истории», Феодоритом опущены. Очевидно, эпоха Златоуста представлена Феодоритом как некая кульминация церковной истории.

Финал «Церковной истории» Феодорита имеет много общего с завершением написанной столетием ранее «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Подобно тому как усилиями Евсевия эпоха Константина Великого, составившая финал его истории, приобрела черты триумфальной победы христианства, усилиями Феодорита история Иоанна Златоуста стала знаменовать новые решительные успехи Церкви в преобразовании общества, в стремлении реализовать идею «Царства Божиего на земле», которому должно уступить путь «земное царство».

---

[58] Сократ Схоластик. VI.6; Созомен. VIII.4; Феодорит Кирский. V.32–33.

Значение труда Феодорита Кирского для нашей проблемы состоит не только в его композиционных особенностях. Церковно-исторические труды Сократа, Созомена и Феодорита, написанные почти в одно и то же время — между 30-ми и 50-ми годами V века — оказались «неравноправны» с точки зрения византийской церковной и ученой традиции. Причем если современная научная мысль скорее отдает предпочтение Сократу Схоластику, как наиболее оригинальному автору, то византийская традиция явно предпочитала Феодорита. Несмотря на то, что произведения Сократа и Созомена, так или иначе, были известны в Византии, их распространенность намного уступала тому значению, которое придавалось наследию Феодорита Кирского. Цитаты и аллюзии из различных текстов Феодорита присутствуют в работах самых разных византийских авторов. Для нас важно, что его мировоззренческие взгляды широко использовались в том числе и хронистами — Феофаном, Георгием Монахом и Георгием Кедрином.[59]

Авторитет Феодорита как отца Церкви, епископа, проповедника, богослова, борца с ересями создал и для его «Церковной истории» особое преимущество по сравнению с произведениями других авторов. Вероятно, в понимании византийцев, труд Феодорита для истории христианства IV века приобрел то же значение, что и труд Евсевия Кесарийского для истории ранней Церкви и эпохи Константина. Как следствие этого приобрели особое значение и авторские композиционные особенности, заложенные в «Истории» Феодорита. И среди них одна из наиболее существенных — изображение времени Иоанна Златоуста как апофеоза истории, триумфа христианской общины столицы ойкумены, моральной победы над всеми «врагами» внешними и внутренними.

Разумеется, концепция Феодорита имела подлинный смысл только в рамках его «Истории». Перейдя в другие сочинения, где эпоха Аркадия и Златоуста представала уже не финалом, а лишь эпизодом «всемирной истории», кон-

---

[59] Объем цитат из Феодорита Кирского в тексте «Хроники» Георгия Монаха легко может быть оценен в критическом издании этого памятника. Георгий Кедрин, вообще не отличающийся широким литературным кругозором, безусловно, был знаком с «Церковной историей» Феодорита.

цепция утратила смысл, сохранив лишь необычную для хроник форму — композиционное построение на основе рассказа о деятельности Иоанна Златоуста и оттеснение на второй план императора Аркадия.

Итак, мы предполагаем, что причина (или одна из причин) появления инверсии истории Аркадия и Иоанна Златоуста в византийских хрониках — неосознанное механическое заимствование византийцами концепции «Церковной истории» Феодорита Кирского.

Первые византийские хроники VI – нач. VII веков писались еще в условиях сохранения живой светской и церковной историографии, и их создатели — Иоанн Малала, автор Пасхальной хроники — не ставили перед собой специальную задачу освоения церковно-исторического материала. В связи с этим фигуры Аркадия как недолго правившего императора и Иоанна Златоуста как недолго занимавшего престол епископа не привлекли их внимания. В дальнейшем, по мере внедрения церковного материала во всемирные хроники, их авторы, воссоздавая историю рубежа IV – V веков, оказались в зависимости от наиболее авторитетного источника — Феодорита Кирского. При этом сама суть концепции Феодорита была скоро забыта, превратилась в симулякр в составе хроник. Особое положение Иоанна Златоуста приобрело незыблемый статус, стало топосом в наборе сюжетов и в композиции хроник. Неизменным его атрибутом стало и преувеличенное, иногда лапидарное подчеркивание исторического значения фигуры Иоанна Златоуста для Церкви.

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird die Auffasung der Byzantiner des Abschnittes der Reichsgeschichte betrachtet, der sich auf die Regierungszeit Kaisers Arkadios und die Amtszeit des Patriarchen von Konstantinopel Johannes Chysostomos bezieht. Anhand der byzantinischen Chroniken der 6.-14. Jahrhunderte, sowie auch kirchengeschichtlicher Werke des 5. Jahrhunderts, wird sowohl die Kontinuität in der Weitergabe der geschichtlichen Informationen bei den Byzantinern, als auch die Tendenzen zu ihrer Veränderung beschrieben.

In Bezug auf die Auffassung der Byzantiner der Epoche Kaisers Arkadios wird von uns eine besondere Erscheinung hervorgehoben, die in der Ersetzung des Kaisers als Hauptfigur jeder Chronik durch die Gestalt eines Patriarchen besteht. Seit dem 9. Jhr. wird Johannes Chrysostomos in den Darstellungen der Chroniken, die sich auf das Zeitalter Kaisers Arkadios beziehen, statt Kaisers selbst zur Hauptfigur. Laut unserer Beobachtungen wird diese Ersetzung, die zum ersten Mal bei Theophanes Confessor und Georgios dem Mönch stattfindet, des weiteren eingewurzelt und seitdem in allen byzantinischen Geschichtswerken, die jener Epoche gewidmet sind, vorhanden ist. Die Geschichte Johannes' Chrysostomos, die jene Kaisers Arkadios ersetzt, wird somit zum Topos der byzantinischen Chronographie.

Im Artikel analysieren wir einige mögliche Gründe für das Aufkommen dieses Phänomens. Unserer Meinung nach konnte die besondere Stellung der Figur von Johannes innerhalb der Komposition der Kirchengeschichte von Theodoret von Kyros, welche die spätere byzantinische Chronographie stark beeinflußt hatte, ein Grund dafür sein. Die Amtszeit Johannes' Chrysostomos wird von Theodoret als eine Art Krönung der christlichen Geschichte dargestellt, und seine Auffassung, die dann noch weiteren Bearbeitungen unterworfen wurde, schlug sich im Inhalt späterer Chroniken durch.

ПЕРЕВОДЫ
И ПУБЛИКАЦИИ

«ВЕЛИКОГО КНИЖНИКА АНТИОХИЙСКОГО ВОЗГЛАШЕНИЕ О КАЛЕНДАХ, НОНАХ И ИДАХ»: Трактат о римских древностях в Древнеславянской кормчей.

П.В. Кузенков (ЦНЦ ПЭ)

В 1987 г. в Софии вышел в свет 2-й том труда В. Н. Бенешевича «Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований», подготовленный к печати и дополненный трудами Я. Н. Щапова, Ю. К. Бегунова и чествуемого ныне юбиляра.[1] Публикацию этого первостепенного по значению памятника канонического права русский ученый В. Н. Бенешевич (1871–1938) начал готовить еще в первых десятилетиях XX века в рамках намеченной им программы издания полного корпуса православных церковно-правовых текстов. Исторические судьбы эпохи воспрепятствовали осуществлению этого смелого замысла — не реализованного мировой наукой и спустя век. Более того, трагическая гибель Владимира Николаевича не позволила ему завершить издание даже одного памятника — Древнеславянской кормчей XIV титулов без толкований. Вскоре после выхода в свет в 1906 г. 1-го тома (точнее, 1-й части 1-го тома)[2] было подготовлено и сдано в набор продолжение. Но бурные события 1917 г. поставили крест на публикации. Не удалась и попытка довести дело до печати в 20-х годах. Прошло более полувека, прежде чем в 1964 г. АН СССР начала работу по завершению труда Бенешевича. Через 23 года она увенчалась, наконец, вышеупомянутым изданием.

В состав 2-го тома были включены так называемые дополнительные статьи кормчей XIV титулов без толкований,

---

[1] Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. II / Труд В.Н. Бенешевича. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К. Бегуновым, И.С. Чичуровым и Я.Н. Щаповым, под общим руководством Я.Н. Щапова. София, 1987 (далее — ДСК. Т. II).

[2] *Бенешевич В.Н.* Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. СПб., 1906; Leipzig, 1974[г].

отсутствующие в изданном в 1-м томе старшем древнерусском «Ефремовском» списке. Тем самым была закончена публикация всех текстов (в полном объеме или вариантах), имеющихся в 6 известных на настоящее время списках Древнеславянской кормчей.[3]

Длинный ряд статей 2-го тома кормчей, включающих тексты правового, богословского и исторического содержания, открывает небольшой календарный трактат, озаглавленный «Великого книжника антиохийского о календах, нонах и идах возглашение». На этот во многих отношениях любопытный памятник сам Бенешевич счел нужным обратить особое внимание мировой научной общественности. Отчаявшись в перспективах выхода в свет давно уже подготовленного им к печати продолжения кормчей, Владимир Николаевич написал 2 сентября 1924 г. заметку на немецком языке о календарном трактате «книжника», которая была в следующем году опубликована в 25-м томе «Byzantinische Zeitschrift».[4] В своей краткой статье Бенешевич сообщил о содержании трактата и высказал соображения о возможном авторстве так и не найденного им греческого оригинала. В «книжнике антиохийском» ученый увидел искаженные имена двух позднеантичных астрологов — александрийца Ритория и афинянина Антиоха.[5]

Спустя более 40 лет к данной теме обратился Ярослав Николаевич Щапов, продолживший дело Бенешевича. Он осуществил первую публикацию календарного трактата «книжника» (по новонайденному им Рогожскому списку)[6] и

---

[3] См.: *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М., 1978 (далее — *Щапов.* Наследие). С. 255–261.

[4] *Beneschewitsch W.* Spuren der Werke des Aegypters Rhetorios, des Livius Andronicus und des Ovidius in altslavischer Übersetzung // BZ 25 (1925). S. 310–312 [далее — *Beneschewitsch.* Spuren].

[5] «Es scheint nämlich ein Mißverständnis der alten slavischen Übersetzung vorzuliegen, welche den griechischen Text etwa in der Gestalt τοῦ μεγάλου ῥητορ̃ ἐκ τ' ἀντιοχ̃ vor sich hatte, was als τοῦ μεγάλου ῥήτορος ἐκ τῆς ἀντιοχείας vom Übersetzer verstanden wurde, tatsächlich aber τοῦ μεγάλου Ῥητορίου ἐκ τῶν Ἀντιόχου lauten dürfte» [*Beneschewitsch.* Spuren. S. 310]. О Ритории и Антиохе см. ниже.

[6] *Щапов Я.Н.* Новый список кормчей Ефремовской редакции // Источники и историография славянского средневековья. М., 1967. С. 258–276, текст трактата на сс. 260–262.

подробно изучил рукописную традицию славянского текста.[7] Исследователь попытался объяснить включение этого трактата в канонический сборник, обратив внимание на употребление древнеримского календаря в датах Вселенских Соборов и рассмотрев другие славянские памятники, в которых встречаются римские датировки.[8] Автором трактата Щапов, следуя «остроумной догадке В. Н. Бенешевича», считает константинопольского астролога египетского происхождения Ритория, которого он иногда почему-то (следуя славянскому надписанию?) именует «Антиохийским».[9]

Вскоре после публикации полного текста трактата во 2-м томе Древнеславянской кормчей гипотезу Бенешевича об авторстве трактата подверг критическому рассмотрению Йозеф Зондеркамп.[10] Отдавая должное незаурядной эрудиции русского канониста и признав его предположение «подкупающим»,[11] немецкий исследователь счел невозможным связать календарный трактат «книжника» с астрологическими сочинениями и указал на его принадлежность к антиохийской традиции V–VII вв. Надписание трактата Зондеркамп предложил считать вторичным, увидев в «великом книжнике» указание на небезызвестного ритора Ливания.

Все ученые, занимавшиеся данным памятником, отмечали значительную сложность славянского текста, сочетающего «буквальность» перевода с обилием малопонятных мест, толкование которых затруднено из-за отсутствия греческого оригинала. Ниже предложен комментированный перевод трактата на русский язык, в котором предпринята попытка распутать темные места славянской версии, в кото-

---

[7] *Щапов.* Наследие. С. 40–49.

[8] *Щапов Я.Н.* Древнеримский календарь на Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 336–345, особ. 342–344; *он же.* Календарь в псковских рукописях XV–XVI вв. // ТОДРЛ 37 (1983). С. 157–183, особ. 158–159; *он же.* Наследие. С. 67–68.

[9] *Щапов.* Наследие. С. 67, 91 (прим. 169), 106, 218, 224

[10] *Sonderkamp J.A.M.* Der Kalendertraktat des «книжникъ антиохийский» // Rechtshistorisches Journal 9 (1990). S. 97–106 [далее — *Sonderkamp.* Kalendertraktat]. Благодарю коллег К. А. Максимовича, обратившего мое внимание на эту статью, и М. В. Грацианского, без содействия которого она осталась бы мне недоступной.

[11] *Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 102: «Beneševičs Hypothese ist bestechend, aber sie kann nicht aufrechterhalten werden».

рых переводчик не справился с изобиловавшим латинизмами «ученой» лексикой. Что же касается сложной проблемы определения авторства трактата и места данного памятника в истории ранневизантийской литературы, то это тема, достойная отдельного рассмотрения.

История текста и рукописная традиция.

Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований представляет собой сборник, включающий церковные правила (каноны) с приложением некоторых светских законов, касающихся церковных вопросов, и других дополнительных материалов. В основе сборника лежит перевод одной из редакций греческой Синтагмы XIV титулов. Этот важнейший православный канонический памятник был создан около 580 г. в Константинополе и в дальнейшем подвергался нескольким этапам переработки.[12] На основе Синтагмы[13] в конце VI или начале VII в. был создан новый тип сборника — Номоканон, где нормы церковного и светского законодательства были совмещены в единый пласт. Новая редакция Номоканона появилась около 883 г. при патриархе Константинопольском св. Фотии, имя которого в позднейшей традиции перешло на весь Сборник XIV титулов. Позднее текст подвергался новым дополнениям и снабжался толкованиями византийских канонистов.

Как Номоканон, так и Синтагма XIV титулов представлены в рукописях в многочисленных редакциях и изводах, обзор которых до времени Фотия представил В. Н. Бенеше-

---

[12] *Бенешевич В.Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года: К древнейшей истории источников права Грековосточной Церкви. СПб., 1905. Leipzig, 1974[r] (далее — *Бенешевич.* Канонический сборник); *Honigmann E.* Trois mémoires posthumes. Bruxelles, 1961. P. 49–64; см. также: ODB. Vol. 2. P. 1149 (Kormčaja kniga); Vol. 3. P. 1490–1491 (Nomokanon of fourteen titles).

[13] По терминологии, преложенной В.Н. Бенешевичем, «синтагмой» называется сборник, в котором в рубриках-титулах представлены ссылки на церковные правила. Если в титулы включен сам текст правил, сборник именуется «синагогой». При дополнении титулов материалами гражданского законодательства сборник приобретает вид «номоканона» (*Бенешевич В.Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика: К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви. Пг., 1914; Leipzig, 1972[r] [далее — *Бенешевич.* Синагога]. С. V–VI).

вич.[14] Древнеславянский перевод наиболее близок к 3-й редакции Синтагмы (именуемой также Систематической — по способу расположения соборных правил). Как показал Я. Н. Щапов, исходя из состава текстов, наиболее вероятным временем появления этой редакции следует считать время вскоре после кончины константинопольского патриарха св. Тарасия (806).[15]

Известно 2 греческих списка Синтагмы 3-й редакции: Vallicellianus gr. F. 47 (X в.) и Vindobonensis hist. gr. 56 (XI в.). Источник, который послужил основой для славянской версии, ближе к первой рукописи, но имеет и ряд уникальных особенностей.[16] Одной из характерных черт данной редакции является добавление к канонической части так называемого «Собрания в 87 главах». Это выборка из законов (новелл) императора Юстиниана I, греческий текст которой состоит из 87 глав; составителем «Собрания» считается константинопольский патриарх Иоанн III Схоластик (565–577).[17] В Древнеславянской кормчей, где данное собрание включает 6 дополнительных глав, его автором назван некий «Григорий Акраганьский», в котором, по всей вероятности, следует видеть епископа г. Агригент на Сицилии св. Григория, жившего в конце VI в.[18] Именно к этому сочинению в кормчей присовокуплен календарный трактат «антиохийского книжника», не только отсутствующий во всех известных греческих списках Сборника XIV титулов, но и вообще ни в каком виде не обнаруженный (пока?) ни в одной греческой рукописи.

Далее к календарному трактату в Древнеславянской кормчей примыкают справочные хронологические тексты: «Летописец вскоре» патриарха Никифора с примыкающими перечнями императоров (до смерти Льва VI, 912 г.) и епископов и патриархов Константинополя (до изгнания Ев-

---

[14] *Бенешевич.* Канонический сборник.

[15] *Щапов.* Наследие. С. 56–57.

[16] Подробно о них см.: *Щапов.* Наследие. С. 56–64.

[17] *Zachariä von Lingenthal K.E.* Die Griechischen Nomokanones SPb., 1877. S. 5–6; *Бенешевич.* Синагога. С. 288–292; *Schminck A.* Collectio 87 capitulorum // ODB. T. 1. P. 480; *Белякова Е.В., Щапов Я.Н.* Новеллы императора Юстиниана в русской письменной традиции. К истории рецепции римского права в России. М., 2005. С. 15–26.

[18] *Бенешевич.* Канонический сборник. С. 279; *Щапов.* Наследие. С. 63.

фимия, 912 г.), а также краткая хронология Вселенских Соборов («Разумъ 7 съборъ, колико лѣт от коегожьдо скончася»), оканчивающаяся заметкой о «прѣставленiи» (вернее — ослеплении) императора Константина VI (797 г.).[19] В полном объеме эти статьи имеются лишь в части рукописей кормчей, однако анализ списков позволил Я. Н. Щапову утверждать, что они присутствовали в общем архетипе всех списков. Изъятие их могло произойти либо в самом Ефремовском списке (после того, как из него была скомпонована Уваровская редакция), либо в архетипе Рогожской группы.[20]

Возникает вопрос, на каком этапе эти тексты попали в Древнеславянскую кормчую. Как считает Я. Н. Щапов, весь комплекс календарно-хронологических статей является «несомненным заимствованием из Сборников 14 титулов».[21] Несмотря на то, что ни один из греческих списков *Синтагмы* XIV титулов этих материалов не содержит, «Летописец» Никифора вместе с перечнем предстоятелей *только* константинопольской кафедры (как и в Древнеславянской кормчей) известен в греческих *Номоканонах* XIV титулов[22] (например, ГИМ Син. греч. 467 [318 Влад.], XI в. Fol. 1–5; а также: Иерусалим, Παναγ. Τάφου 24 [X в.]; Oxford, Bodl. Land. 39 [X в.]; Torino, Bibl. Naz. B II 26 [X в.] и др.)[23]. Не менее распространена в византийских памятниках краткая хронология Вселенских Соборов.

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что трактат о римском календаре не обнаружен в греческих рукописях: редакции и изводы Сборника XIV титулов отличаются очень широким разнообразием. Очевидно, оригиналом для славянского перевода послужила рукопись, не имеющая точного аналога среди выявленных греческих списков.

---

[19] См.: *Щапов Я.Н.* Византийские хронографические сочинения в древнеславянской кормчей Ефремовской редакции // Летописи и хроники — 1976. М., 1976.

[20] *Щапов.* Наследие. С. 47.

[21] *Щапов.* Наследие. С. 64.

[22] *Щапов.* Наследие. С. 66.

[23] Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Teil I / Hrg. von L. Burgmann, M.Th. Fögen, A. Schminck, D. Simon. Frankfurt am Main, 1995. S. 441.

Судя по особенностям языка, перевод основной части сборника был выполнен в Болгарии[24] в начале X в. (не ранее 912 г.). Все известные на настоящий момент 6 рукописей Древнеславянской кормчей имеют русское происхождение и делятся, по Щапову, на следующие группы:[25]

Плигинский извод, лучше всего сохранивший архетип всех русских списков, представлен поздними списками Плигинским (РНБ F.II.250, посл. четв. XV в. = **П**) и Троицким (РГБ Троицк. 207, кон. XV – нач. XVI в. = **Т**);

Ефремовский список (ГИМ Син. 227, XII в., назван по имени писца Офрема) — старейший из известных, восходит к тому же архетипу, но имеет утраты текста и обрывается на 87-й главе «Собрания в 93 главах»; в литературе «кормчей Ефремовской редакции» иногда (не вполне точно) именуют саму Древнеславянскую кормчую XIV титулов без толкований.

Рогожская группа, зависящая от Ефремовского списка, включает списки Рогожский (РГБ Рогож. 268, 2-я пол. XV в. = **Рг**) и Соловецкий (РНБ Солов. 1056/Казанск. 1165, кон. XV – нач. XVI в. = **С**), каждый из которых представляет особый извод (с различным набором дополнительных статей);

Уваровский список представляет собой особую сокращенную редакцию, составленную на основе Ефремовского списка (ГИМ Увар. 124, XIII в.).

Полный текст календарного трактата «великого книжника Антиохийского» сохранился только в рукописях Плигинского извода (**ПТ**). В списках Рогожском (**Рг**) и Соловецком (**С**) текст обрывается в середине на фразе «Увѣждь (же

---

[24] В свое время А. С. Павлов предположил, что перевод был выполнен на Руси при князе Ярославе Мудром (*Павлов А.С.* Первоначальный славяно-русский номоканон. Казань, 1869). Но это мнение не нашло поддержки лингвистов (см. *Щапов.* Наследие. С. 24). Вывод о болгарском происхождении перевода подтверждает анализ включенного в кормчую перевода «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора. См. об этом: *Пиотровская Е.К.* К изучению «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора // ТОДРЛ 29 (1974); *Она же.* О времени перевода «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора на славянский язык // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 7. Л., 1976; *Максимович К.А.* Глоссы и интерполяции в Ефремовской кормчей XII в. // Вопросы языкознания 3 (1997). С 89.

[25] *Щапов.* Наследие. С. 45–48. Стемма на с. 48.

премудре...)», с которой собственно и начинается рассказ об устройстве древнеримского календаря.[26] В Ефремовском и Уваровском списках трактат отсутствует.

Кроме того, календарный трактат содержится в рукописях **новгородской ветви** т. н. Русской редакции кормчей (XIII в.). Эта редакция представляет собой комбинацию старой Древнеславянской (Ефремовской) кормчей без толкований с Сербской кормчей, составленной в XIII в. и снабженной толкованиями византийских канонистов в славянском переводе. Списки этой группы, именуемой также «Новгородской кормчей», — Новгородский Синодальный (ГИМ Син. 132, 1282 г.) (= **Н**), Рогожский III (РГБ Рогож. 256, 1-я пол. XVI в.), Егоровский (РГБ Егоров 931, 1567 г.) — содержат в качестве приложения 2 календарных трактата: интересующее нас «Возглашение великого книжника антиохийского» и сочинение прп. Иоанна Дамаскина «О македонских месяцах». По мнению Щапова, можно «с большой вероятностью считать, что обе статьи были внесены в не содержавший их экземпляр кормчей, привезенный из Переславля, уже в Новгороде», причем трактат о древнеримском календаре был заимствован из старой кормчей Ефремовской редакции.[27]

В издании трактата во 2-м томе Древнеславянской кормчей[28] за основу принят список **С**, *лл.* 310–312об.; после обрыва в нем текста основным считается список **П**, *лл.* 302об.–306. Разночтения даны по **Т**, *лл.* 281об.–285об., **Рг**, *лл.* 318об.–320, и **Н**, *лл.* 564–567об. Однако, как показывает текстологический анализ, лучшие чтения содержат — в полном соответствии с выводами Я. Н. Щапова — списки **ПТ**, которые мы и принимаем за основу при переводе. Что касается Новгородской кормчей, то ее чтения, вопреки мнению Зондеркампа[29], следует признать вторичными, поскольку они отмечены чертами правки, упростившей тем-

---

[26] *ДСК.* Т. II. С. 21, сн. 18.

[27] *Щапов.* Наследие. С. 218–220.

[28] *ДСК.* Т. II. С. 17–26. Как указано во Введении (с. 10), текст календарного трактата в архивном фонде В.Н. Бенешевича «ни в каком виде обнаружить не удалось», и он был заново подготовлен к печати Ю.К. Бегуновым и Я.Н. Щаповым.

[29] *Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 104: «Ihre Lesarten sind oft besser als die der übrigen Handschriften».

ные места и заменившей непонятные слова.[30] Лишь в единичных случаях **Н** предлагает, как кажется, лучшие чтения — но их можно объяснить вмешательством сведущего в латыни справщика.[31]

Текст и перевод.

Для того чтобы русский перевод, нередко носящий характер интерпретации сильно искаженного текста, было удобно сверять со славянским оригиналом, он приводится параллельно (на основе чтений списков **ПТ**). Для облегчения восприятия текста он представлен в упрощенном виде (желающих ознакомиться с орфографическими и текстологическими особенностями отдельных рукописей адресуем к критическому изданию во 2-м томе Древнеславянской кормчей): сохранены все буквы, имевшиеся в дореформенной русской орфографии; «дублетные» буквы переданы единообразно (оу = у, ѡ = о, но і различается с и); буквы «ъ» и «ь» даны по нормализованному старославянскому правописанию; «паерки» на стыке согласных и придыхания не передаются; все титла раскрыты; знаки препинания и абзацы расставлены по смысловому принципу; цифры переданы заглавными буквами и обрамлены точками. В квадратных скобках дан текст, отсутствующий в оригинале, в угловых — лишний текст, который необходимо изъять.

---

[30] Примеры: ДСК. Т. II. С. 17.8–9 («и .S. часъ» вместо менее ясного «четвертое по»), 17.10 (пропущено непонятое слово «изъбытъчному»), 18.9 («подобно» вместо устаревшего «вързѣсноту»), 18.12–13 (опущен туманный пассаж о зодиаке), 19.4 («буди же» вместо непонятого «іакоже рече Вюдіи»), 19.10 («вѣрженіиа» вместо «жренія»), 19.19 («Ливанъ» вместо «Ливіи»), 20.1 («съгрѣбаніиа» вместо «съгрѣваніа»), 20.17–19 (ноны перепутаны с идами), 21.16–17 (сиромакедонские названия месяцев заменены на римско-византийские, причем неправильно) и т.д. В **Н** повсеместно исключена частица «убо», числительные записаны цифрами.

[31] Примеры: ДСК. Т. II. С. 19.7 («калари» **Н** — «кари» **ПТРг**, «рабы» **С**), 20.8, 16 («а нова» **Н** — «а нава» проч.).

КИ. Великаго книжника антиохискаго о колядахъ и нонѣхъ и о идѣхъ възъглашеніе, къ некыимъ его другомъ. +

[1]. Подобаетъ вѣдѣти іако древлени лѣто луною мѣряаху .ВІ. лунѣ ему отлучьши. тѣмь и мѣсяць нарицааху. послѣди же съльнчьномоу теченію въслѣдовавше, .Л. дьновъ мѣсяць нарекоша. понеже съльнчьное лѣто .Т. и .Ѯ. и .Е. дьновъ исполняется, .Е. дьновъ исполненыи нарекоша. іаже римляне инътеркаларьсь нарекоша, въчинающе іа съ .ВІ. мѣсяцема, подающе имъ по .Л. и .А. дьнь. четвертое же еже по .Т. и .Ѯ. и .Е. дьновъ устраяя съльнчьное лѣто, по четвертѣмь лѣтѣ събирая дьнь .А., подая мѣсяцю изъбытъчьномоу имущому дни .КН. на .Д. лѣто днии .КѲ. сии же отъ четвертаго лѣта съкупльшиися дьнь нарекоша висекостъ, якоже кыиждо изъбытъчьныихъ тѣмь мѣсяцемъ умножающемъся вторую тридесятницю нарицаютъ еллины. понеже убо висекоста память сътворихъ, нужьно рещи того уготованіа вину. .КД. из-

28. Великого книжника антиохийского о календах[i], нонах и идах[ii] возглашение к неким его друзьям.

1. Следует знать, что[iii] древние год измеряли луной, выделив в нем 12 лун, отчего и стали называть «месяц».[iv] Потом же, последовав солнечному движению, назвали месяцем 30 дней.[v] А поскольку солнечный год составляет 365 дней, 5 дней назвали дополнительными.[vi] Римляне же назвали их *интеркаларес*, распределив их по 12 месяцам путем добавления 31-го дня.[vii] А поскольку солнечный год помимо 365 дней содержит еще четверть дня[viii], каждый четвертый год набирается 1 день, который прибавляется к месяцу Перитию[ix], имеющему 28 дней, а на 4-й год — 29 дней. Этот день, набирающийся на четвертый год[x], они назвали *биссекст*[xi]; таким же образом и эллины называют тот вставной день, который добавляется в дополненные месяцы, «вторым тридцатым».[xii]

Итак, упомянув о *биссексте*, следует сказать и о причине этого названия[xiii].

24-й день месяца Пери-

БЫТОЧЬНАГО МѢСЯЦА ПРѢЖЕ ШЕСТИ КАЛАНДЪ МАРТІА [*с. 18*] ОБЫКОХОМЪ ГЛАГОЛАТИ, ИМУЩАГО ЯВѢ .КИ. ДНИИ. ЕГДА УБО ИЗЪБЫТОЧНОМУ МѢСЯЦА НА ЧЕТВЕРТОЕ ЛѢТО СЪБИРАЮЩИИСЯ ДЬНЬ ПРИЛОЖИТЬ ИМАТЬ .КѲ., ЕЖЕ ПРѢЖЕ ШЕСТИ КАЛАНДЪ СУГУБЪСТВУЕТСЯ И .КД. И .КЕ. ИЗБЫТОЧЬНААГО МѢСЯЦА. ТЕМЬ И ВИСЕКЪСТЪ НАРИЦЯЕТЬСЯ. ВИСЕКОСТЬ ЖЕ, ЕЖЕ ЕСТЬ ЕЛЛИНСКЫИ ДВОКРАТЫ И ШЕСТЬ, ВТОРОЕ ПРЕЖЕ ШЕСТИ МАРТІА, ГЛАГОЛЕМЫИ ВЪ .КД. И .КЕ. ИЗБЫТОЧНАГО МѢСЯЦЯ. ПОНЕЖЕ УБО ДВОИТСЯ ЕЖЕ ПРѢЖЕ ШЕСТИ, СЕГО РАДИ ПРИЛОЖЕНЫИ ДЬНЬ ВИСЕКОСТЪ НАРИЦАЕТЬСЯ, ІАКОЖЕ БО РЕЧЕНО ЕСТЬ И ЕЛИНИ ИЗБЫТОЧНЫИ ДЬНЬ МѢСЯЦЯ ВТОРУЮ ТРИДЕСЯТНИЦЮ, А НЕ .Л. .АІ. НАРИЦАЮТЪ, СИРЕЧЬ .К. И .Д. ОТЪ ВТОРАГО. ПОНЕЖЕ ІАКОЖЕ РЕКОХЪ .КД. ИЗБЫТОЧНАГО ПРЕЖЕ ШЕСТИ ВЪРѢСНОТУ НАРИЦАЕТЬСЯ, ВЪ ПРАВДУ УБО .КЕ. ДВОКРАТЫ ПРѢЖЕ ШЕСТИ, ЕЖЕ ЕСТЬ ВИСЕКОСТЪ, НАРИЦАЕТЬСЯ, ІАКОЖЕ И ВТОРАЯ ТРИДЕСЯТНИЦЯ .ЛА., СИРЕЧЬ ДВОКРАТЫ ТРИДЕСЯТНОЕ, А НЕ .ЛА. ПРИЛОЖИТЬ ПЯТУЮ ДВОДЕСЯТНИЦЮ ИЗЪБЫТОЧНОМУ МѢСЯЦУ РЕЧЕМЪ, А НЕ .КѲ. И МЫ. СЪХОЖЕНІЕ СЪЛНЬЧНОЕ ПО ЖИВОТНЫИМЪ

тия, когда он оказывается имеющим 28 дней, мы обыкновенно называем «6-м днем до мартовских календ». А когда на четвертый год к месяцу Перитию прибавляется накопившийся день, он имеет 29 дней, а этот «6-й день до календ» считается дважды: и 24-го, и 25-го Перития. Потому и называется *биссекстом* (ведь по-гречески *биссексτ* переводится как «дважды» и «шестой») двойной 6-й день до мартовских [календ], считаемый в 24-й и 25-й день месяца Перития.

И вот, поскольку этот 6-й день удваивается, из-за этого добавочный день называется *биссексτ*, то есть второй 24-й день — таким же образом, как и эллины, как было сказано, дополнительный день называют «вторым тридцатым», а не 31-м[xiv]. Поскольку, как я сказал, 24 Перития по обыкновению называется «6-м до [календ]», но в действительности это 25-й день, «двукратный 6-й до [календ]», который и называется *биссексτ* — таким же образом, как называется вторым тридцатым 31-й день, то есть «двукратное тридцатое», а не 31-е.

И мы говорим, что к Перитию добавляется два-

ДВОВѢРЬСТВУЕТЬСЯ ОТЪ МНОГЫИХЪ ИЛИ .К. И .А. ВЪ КОЕМЬЖДО МѢСЯЦИ, ИЛИ .КД. БЫВАЕТЬ. ПОНЕЖЕ УБО НЕ ВЪ .КД. КОЕГОЖДО МѢСЯЦА, ІАКО НА ВСЯ, ПРѢХОДИТЬ СЪЛНЦЕ ОТЪ ДОМУ ВЪ ДОМЪ, И ТОГО ПРѢХОЖЕНІА СЪВЕРШАЕТЬ МѢСЯЦЬ, ПЯТУЮ ДВОДЕСЯТНИЦЮ ПРИЛАГАТИ КЪ МѢСЯЦЮ ГЛАГОЛЮТЬ РИМЛЯНЕ. ПРИЛАГАНИИ ЖЕ РАДИ МЕЖДЮ КОНЕЦЬ И НАЧАЛОМЪ ПРИЛАГАТИ. И СЕ УБО ВИСЕКОСТЬ ТЕЗОИМЕННА ВИНА. +

[2]. **О [П]ОЛУМѢСЯЧЬИ.**

КОЕГОЖДО МѢСЯЦЬ ТРИ ИМАТЬ ПРАЗДНИКЫ: КАЛАНДЫ, НОНЫ, ИДУСЪ. И КАЛАНДЫ УБО ОБРЕКОША ИРѢ<ША>, НОНЫ ЖЕ НЕ ЯВЛЕНУ БОГУ, ИДУСЫ ЖЕ ДЫЕВИ, ІАКОЖЕ РЕЧЕ [О]ВЮДИ[xvi] ВЪ ПѢРВЕМЪ СЛОВѢ СКАЗАНІА СВОЕГО.

[3]. И КАЛАНДИ УБО ГЛАГОЛАХУ ОТЪ КАЛАРА, СИРѢЧЬ КЫПѢТИ ТРѢБИЩЕМЪ. ИЛИ ОТЪ ЗВАНІА ВЪ ЖЕРТВЫ, СИ[Р]ѢЧЬ ОТЪ КАЛАНДОРА, ЕЖЕ ЕСТЬ ПРИЗЫВАТИ, КА[ЛА]РИ БО ОТЬ НИХЪ ГЛАГОЛЮТСЯ ЗВАТИ, ТѢМЬ СЛУГЫ ЖРЕЧЬСКЫА КАЛАТОРИ ЗВААХУСЯ ОТЪ НИХЪ, ИМЪ ЖЕ ПОСЛАЕМИ ОТ ЖРЕЧЬ И ПРИЗЫВААХУ НАРОДЫ НА ЖЕРТВЫ. ИЛИ ОТЪ КАЛОНЪ,

дцать пятый день, а не 29-й. Многие полагают, что вступление солнца в знаки зодиака бывает или в 21-е число того или иного месяца, или в 24-е.[xv] И поэтому, когда солнце переходит из «дома» в «дом» не 24-го числа каждого месяца, как всегда, но во время его перехода месяцу идет двадцать пятый день, римляне говорят, что к месяцу нужно сделать прибавление, и ради этого делается прибавление между концом и началом. Такова причина названия *биссекст*.

2. О полумесячьи.[xvii]

В каждом месяце имеется три праздника[xviii]: календы, ноны и иды. Календы посвящены[xix] Гере (Юноне)[xx], ноны — неопределённому богу, а иды — Зевсу (Юпитеру), как говорит Овидий в первой книге своего сочинения.[xxi]

3.[xxii] *Календы* называются так от *калара*[xxiii], то есть кипения жертвенника; или от призыва к жертвоприношениям, то есть *каландора*, что значит призывать — ибо слово «звать» они произносят *каларе*[xxiv], — отчего и слуги жреческие, которые посылались жрецами и призывали народ на жертвоприношения, назывались *калатори*[xxv]; или от *калон*[xxvi],

СИРѢЧЬ ОТЪ ДРЕВЕСЪ ГОРЯЩИХЪ ВЪ ТРѢБИЩИХЪ. ИЛИ ОТЪ ЖРЕНІА, ГЛАГОЛАХУ БО ДРЕВНІИ РИМЬЛЯНЕ, ЕЖЕ ЖРЕТІИ КАЛАРЕ, ЕЖЕ УНИИ ЛИВАРЕ НАРИЦААХУСЯ. ТАКОВЫА ЖЕ РѢЧИ ПРІИМАНІЕ, ИЖЕ ОТЪ НИХЪ ЧИСТИТЕЛЬСКЫИХЪ КНИГЪ, ІАКО ЖЕ РЕЧЕ, ОБРѢТЕСЯ ОТЪ ИНТЕРЕКАЛАРЯ. ЕЖЕ ЗНАМЕНАЕТСЯ, ЕЖЕ ИЗЪВРѢЩИ ІАКО ИСПОЛНЕНУ СУЩУ НОВУ МѢСЯЦЮ, ІАКОЖЕ МЕЖДУ СУЩІИМЪ ПРИШЕДШІМЪ МѢСЯЦЕМЪ И ПРИХОДЯЩАГО ПЕРВАГО МѢСЯЦА ДЬНЬ. ТѢМЬ И ПЯТЬ ДЬНОВЪ · ИЗЪБЫТЪЧЕНЪ ЛѢТА, ИСПОЛНЕНІИ ЖЕ, ОТЪ НИХЪ ИНТЕРЬКЕЛАРЕ ГЛАГОЛАХУСЯ И МЕЖДЮ КОНЬЦА ПОЛАГАЮТСЯ И НАЧАЛО ЛѢТА. ЗНАМЕНАЕТЪ БО СЯ КАЛАРЕ РИМЬСКЫИ ЕЖЕ И ПРИЛАГАТИ, ИМЬ ЖЕ ПРИЛАГАЮТЪ И ВЪЗЪЛАГАЮТЪ ПРѢХОДЯЩЕЕ ЛѢТО, И ПРѢПОЛОВЯЩУСЯ ИНОТЕРЪКАЛАРЕ ГЛАГОЛЮТЪСЯ ОТЪ НИХЪ. ТАКОВАГО ЗНАМЕНІЕ ПРІИМАНІЕ ДАЮТЪ НАМЪ ЛИВІИ АНДРОНИКЪ, МНОГО НАПИСАВЪ. ОТ РИМЛЯНЪ КАЛАНДИ ГЛАГОЛЮТСЯ ОТЪ СЪГРѢВАНІА ТРѢБИЩЬ, ИЛИ ОТЪ ДРѢВЪ, ИЛИ ОТЪ ЗВАНІА, ИЛИ ОТЪ ЖРЕНІА, ИЛИ ОТЪ ПРИЛАГАНІА. И СИ ВИНА КОЕГОЖДО МѢСЯЦА, И НОВОМУ МѢСЯЦУ КАЛАНДЫ ГЛАГОЛАТИ.

то есть горящих на жертвенниках дров; или от жертвования, ведь древние римляне говорили: приношение в жертву называется *каларе*, а начатков — *либаре*.[xxvii]

Таково же название добавления, берущегося из их «чистительских книг»[xxviii], как было сказано, от *интеркаларес*[xxix]. Оно назначается, чтобы новый месяц оказался полным, между месяцем, который на самом деле оказывается наступившим, и днем, считающимся первым в наступающем месяце.[xxx] Поэтому и пять лишних дней года, то есть «дополнительные»[xxxi], ими были названы *интеркаларе*[xxxii] и помещены между концом и началом года. Ведь по-римски *каларе* означает то же, что и «вставлять посредине», и поскольку их вставляют и добавляют в проходящий год, они называются у них *интеркаларе*. Такое разъяснение этого добавления дает[xxxiii] нам Ливий[xxxiv] Андроник, написавший много сочинений.[xxxv]

[Итак], римляне называют каланды от «жара» требищ, или от «дров», или от «призывания», или от «жертвования», или от «прибавления».[xxxvi] И по

[4]. **О НОНѢХЪ.**

НОНИ БО НЕ ЯВЛЕНУ БОГУ, ЯКО ЖЕ РЕЧЕНО ЕСТЬ, СУТЬ. НОНИ ЖЕ СУТЬ ПЯТЫИ ИЛИ СЕМЫИ ДЬНЬ МѢСЯЦА. ЖРЯАХУ ЖЕ И ВЪ ТОМЪ РЕЧЕНѢМЪ НЕ ЯВЛЕНУ БОГУ. НОНИ ЖЕ ГЛАГОЛЮТЬСЯ РЕКША А НАВА ЛУНА, СИРѢЧЬ ПО ДЕВЯТЫИМЪ ДЬНЕМЪ И А НАВА ЛУНА УБО СИ ЕСТЬ.

ОБРАЗИ ЛУНЪНИ СУТЬ ЧЕТЫРЕ. ПЕРВЫИ ЖЕ И НОВОЕ ГЛАГОЛЕТСЯ МѢСЯЧНЫНЫИ НАРИЧЮТЪ, ВТОРОЕ ПРЕКРОИ, ТРЕТІЕЕ ОБОЯМО ГЪРБАВО, ЧЕТВЕРТОЕ СВѢТЛО. И ПЕРВЫИ УБО ОБРАЗЪ ДО ПОЛУОСМАГО ДЬНЕИ БЫТИ РѢША, ВТОРОЕ ЖЕ ОТЪ ПОЛУСЕМАГО ДО ТРЕТІАГО НА ДЕСЯТЕ ДО ПЯТАГО НА ДЕСЯТЕ, ПЯТИИ ЖЕ НА ДЕСЯТЕ РЕЧЕНЪ ЕСТЬ СВѢТЛЫИ ОБРАЗЪ. ПОНЕЖЕ УБО НОНИ ИЛИ ПЯТИИ, ИЛИ СЕМЫИ ДЬНЬ МѢСЯЦА СРѢТАЮТЪ, ТОГДА И НОВЫИ ОБРАЗЪ ЛУНЫ ГЛАГОЛЕМЫИ МѢСЯЧНЫИ. ТОГО РАДИ И НОНИ ГЛАГОЛЮТСЯ А НАВА ЛУНА, СИРѢЧЬ НОВЫА ЛУНЫ. И ВИНА ЖЕ ГЛАГОЛАТИ ТАКОВАГО ДЬНЕ ЛУНЫ ЕСТЬ ТАКОВА.

ГЛАГОЛАХУ БО НОНИИ ИЛИ ВЪ ПЯТЫИ, ИЛИ ВЪ .З. МѢСЯЦЯ БЫВАТИ. И АЩЕ ВЪ .Е., ІАКО БЫТИ ИДОМЪ

этим причинам в каждом месяце новомесячье[xxxvii] называется «каланды».

4. О нонах.

Ноны, как было сказано, не [посвящены] определенному богу. Бывают же ноны пятым или седьмым днем месяца. Жертвы приносятся, согласно изречению, неопределенному богу.[xxxix]

Называются *ноны* от слов *а нова луна*[xl], то есть «под девятым днем» — это то же самое, что и *а нова луна*.[xli]

Существуют четыре лунных фазы.[xlii] Первую, называющуюся также новой,[xliii] именуют «месяцевидной»[xliv]. Вторую называют «раскроенной пополам»[xlv]. Третью — «обоюдогорбой»[xlvi]. Четвертую — «светлой»[xlvii]. Первая фаза, как говорят, бывает до седьмого с половиной[xlviii] дня, вторая — от седьмого с половиной[xlix] до [девятого, третья — от девятого до тринадцатого, четвертая — от][l] тринадцатого до пятнадцатого, пятнадцатый же день называется «светлой» фазой. И вот, поскольку ноны встречают на пятый или седьмой день месяца, во время молодой фазы луны, называемой «месяцевидной», потому ноны и назы-

МѢСЯЦЯ ВЪ ТРЕТІЕЕ НА ДЕСЯТЕ СЪРѢТАЮТЬ, АЩЕ ЛИ ВЪ .З. СУТЬ НОНИ, ТАКОВАГО МѢСЯЦА ИДИ ВЪ .ЕІ. ПРИЧИТАЮТСЯ. ІАКО ОТЪ ВСЯКОГО ОБРАЗА ОТЪ НОНЪ ДО ИДЪ ДЕВЯТИ ДЬНОВЪ БЫТИ, **[С. 21]** ОТЪ ПЯТААГО ДО ТРЕТІАГО НА ДЕСЯТЕ И ОТЪ СЕМААГО ДО ПЯТААГО НА ДЕСЯТЕ[xxxviii] ДЕВЯТЬ ЕСТЬ ДНИ, ТѢМЬ НОНИ. НОНИ ЖЕ РИМЛЯНЕ ДЕВЯТЫА НАРИЧЮТЬ. СИИ НОНЪ ГОТОВОСЛОВИЕ, А НАВО ЛУНА БО СИРѢЧЬ ОТЪ НОВЫА ЛУНЫ, <М> А НОНА ДІЕ, ЕЖЕ СКАЗАЕТЬСЯ .Ѳ. ДЬНЬ.

[5]. ИДУСЪ ЖЕ ІАКОЖЕ РЕКОХОМЪ ДІЕСОВИ ОТЪЛЕЖАТЬ. ПРИНОШААХУ УБО ДІЕСОВИ ВЪ КАПЕТОЛИИ ЖЕРТВЫ ПЯТОКРАТЫ ЛУНОЮ, СИРѢЧЬ ОТЪ СОВЕРШЕНАГО ЕЯ. РЕКШЕ АВЕСЫ РАБЫНЯ, ЕЖЕ ГЛАГОЛЕТЬСЯ ДРѢВЛЕНЫИМЪ ЯЗЫКОМЪ РИМЬСКЫИМЪ ОВЧА ЖЕРѢТВУ ПРИНОСИМО ВЪ ТЪИ ДЬНЬ ДІЕСОВИ. НѢЦИИ ЖЕ РѢША АВЕДИСЬ, СИРѢЧЬ ОТЪ КОЗЛИЩЬ, ПОНЕЖЕ И КОЗЛИЩЬ ЖРЯАХУ. ДРУЗИИ ЖЕ ОТЪ КУМИРЬСКЫИХЪ ВЪ ПѢСНЕХЪ ПОЮЩИХЪ ПО РЕваются *а нова луна*, то есть «новая луна». Такова причина названия этого дня луны.

Итак, ноны, как сказано, бывают либо в 5-й, либо в 7-й день месяца. И если в 5-й, то иды месяца наступают в тринадцатый; если же ноны в 7-й день, то в таком месяце иды причитаются в 15-й день. Так что во всяком случае от нон до ид — девять дней: и от пятого до тринадцатого, и от седьмого до пятнадцатого — девять дней, потому и ноны. Ведь римляне слово «девятые» произносят *нони*.

Такова этимология[li] нон: *а нова луна*, то есть от новой луны, [или][lii] *а нона дие*, как называется 9-й день.[liii]

5. Иды же, как мы сказали, посвящены Зевсу. Поскольку Зевсу приносили жертвы на Капитолии[liv] в пятн[адцат]ую[lv] луну, то они называются от ее совершенного вида.[lvi] Говорят также, *а весы(?) идули*[lvii], как на древнем римском языке называется овца, приносимая в тот день в жертву Зевсу. Некоторые же говорят, что от жертвенных козлят — *аб эдис*[lviii], поскольку жертвовали и козлят, а другие — от *идулиа*[lix], песен, поющихся при упомянутых

ЧЕНЫИХЪ ЖЕРЪТВАХЪ. КОЕГОЖДО ИМАТЬ ИДУСЫ ИЛИ ВЪ .ГІ., ИЛИ ВЪ .ЕІ.

УВѢДѢЛЪ ЕСИ УБО ИДУСЪ ГОТОВОСЛОВІЕ, ИБО ОТЪ СОВЕРШЕНІА, АЩЕ ЛИ ИЖЕ ВЪ ЛУНУ, ИЛИ ОТЪ ИДОЛА, ЕЖЕ ЕСТЬ ІАКО ЖЕ РЕЧЕНО ЕСТЬ ОВЬЧА РЕКШЕ ЖЕРЪТВА ЯЗЫКОМЪ ЛАТИНЪСКЫМЪ, ИЛИ ОТЪ ЕДЕРЪ СИРѢЧЬ ОТЪ КОЗЛИЩЬ ИЛИ ОТЪ ИДУЛИ.

УВѢЖДЬ[lxi] ЖЕ ПРЕМУДРЕ, КОТОРІИ ОТЪ МЕСЯЦЬ КЪДЕ НОВЫИ ИМУТЬ ИДУСЫ.

.ВІ. МѢСЯЦЯ КАЛАНЪДИ ВСЯКО ВЪ НОВОМѢСЯЧЕНЫИ ИМУТЬ. НОНЫ ИЖЕ ОВИ ВЪ .Е., ОНИ ЖЕ ВЪ .З. И ОВИ ВЪ .<Ѳ>. ИМУЩЕ СУТЬ СИ: ДИСТРЪ, АРТЕМИСИ, ПАНЕМОСЪ, ИПРѢВРѢТѢИ, ИЖЕ ОТЪСТУПНѢ НАРИЧЮТСЯ. И КЫИЖДО ПО .Л. И .А.-МУ ДНІ ИМУТЬ, И ОТСТУПНІИ ЖЕ ГЛАГОЛЮТСЯ. ИМЪ ЖЕ САМІИ ЕДИНИ ПРѢЖЕ [.S.] НОНЪ НАРИЦАЮТЬСЯ ВЪТОРЫИ ДЬНЬ ПО КАЛАНЪДѢХЪ. ДРУЗІИ ЖЕ .И., .Е. ИМУЩЕ НОНЫ, ПРѢЖЕ ЧЕТВЕРТААГО НОНЪ ПО НОВОМѢСЯЧНѢМЬ ВТОРѢМЬ ДЬНИ НАРИЧЮТСЯ.

ЧТУТЬ ЖЕ СЯ СИЦЕ. НОВЪ МѢСЯЦЬ КАЛАНЪДА. ВЪТОРЫИ ЖЕ ОТЛОЖЕНЫИХЪ ПРѢЖЕ ШЕСТИ НОНЪ, ИЛИ ПРЕЖЕ .Г., ИЛИ ПРЕЖЕ .Е., ИЛИ .Д. .З. НОНЪ. ПРЕЖЕ БО .В. НИКАКОЖЕ ГЛАГОЛЕТЬ,

жертвоприношениях.

Иды в каждом [месяце] бывают или в 13-й, или в 15-й [день].

Итак, ты узнал этимологию слова «иды»: от «полноты», которая в луне; или от *идола*, как, согласно вышесказанному, называется жертвенная овца на латинском языке, или от *эдорум*[lx], то есть от козлов, или от *идули*.

Узнай же, премудрый, где какие месяцы имеют *ноны и иды*.[lxii]

Все 12 месяцев имеют календы в новомесячье.

Ноны — одни месяцы в 5-й, другие в 7-й день.[lxiii] И те, которые имеют ноны в [7]-й[lxiv], суть следующие: Дистр (март), Артемисий (май), Панемос (июль), Иперверетей (октябрь)[lxv], которые называются «отступающими» и имеют все по 31 дню. А называются они «отступающими», поскольку только в них второй день после календ называется «[6-м][lxvi] до нон». В другие же 8 [месяцев], имеющих ноны в 5-й день, второй день от начала месяца называется «четвертым до нон».

Счет же идет так: новый месяц — календы; второй [день] в «отложенных» [месяцах] — шестой день до

ЗАНЕ УДОБЬ СВРЪШЕНААГО, ІАКОЖЕ РЕКОША, ДВУЮ РАДИ ЧИСЛУ ПРѢИСПОДНИМЪ ПОМЫШЛЯТИ. ИНѢХЪ ЖЕ МѢСЯЦЬ ТАКОЖДЕ НОВЫИ МѢСЯЦЬ КАЛАНЪДЪ ГЛАГОЛЮТСЯ, ПО ЧЕТВЕРЪТѢМЪ ЖЕ НОНЪ. ВСИ ПРѢЖЕ ОСМИ НАРИЦАЮТЬ, ІАКО СЕ ОТЛАГАЕМЫИХЪ ИДУСЪ .ЕІ. ИНѢХЪ ЖЕ ИДУСЪ .ГІ.

ГЛАГОЛЮТЬ СИЦЕ. НА ПРѢЖЕ ШЕСТЬНЫИХЪ ЖЕ, .З. НОНЪ, ПРѢЖЕ .И.-ГО, .Ѳ. ПРѢЖЕ .З.-ГО, .І. ПРѢЖЕ .S.-ГО, .АІ. ПРѢЖЕ .Е.-ГО, .ВІ. ПРѢЖЕ .Д.-ГО, .ГІ. ПРѢЖЕ .Г.-ГО, .ДІ. ПРѢЖЕ .А.-ГО, .ЕІ. [***] ПРѢЖЕ .И.-ГО, .З. ПРѢЖЕ .З.-ГО, .И. ПРѢЖЕ .S.-ГО, .Ѳ. ПРѢЖЕ .Е.-ГО, .І. ПРѢЖЕ .Д.-ГО, .АІ. ПРѢЖЕ .Г.-ГО, .ВІ. ПРѢЖЕ .А. ОТЪ ВСЯКОГО ОБРАЗА ДЕВЯТУУМУ БЫВАТИ ДЬНИ ОТ НОНЪ ДО ИДУСЪ.

НЕ ЧЮДИ ЖЕ СЯ ОБЫЧАЮ ПРѢЖЕ НАРЕЧЕНІА ОБРАЗА ОТЪ ВЫШНЯАГО ЧИСЛА. ПО АТИЧЕСКОМУ БО, НЕ ПО РИМЬСКОМУ ОБРАЗУ. РѢША БО, ІАКО МНОГА И СЕЛЕНІА ОТЪ ІАТИЧЕСКЫИХЪ ВЪ ИТАЛІЮ БЫВЪШУ И МНОГЫ ОБЫЧЯА АТИЧЕСКЫА СЪХРАнон, или 3-й до [нон], или 5-й, или 4-й до 7-го дня — нон. Но «за 2 дня до нон» не говорят никогда, поскольку, как считается, второе число до их наступления удобнее полагать «предшествующим».[lxvii]

В иных же месяцах новомесячье также называется «календы», а после четвертого дня — нон — во всех [месяцах] считается «восьмой день до ид». Так что в «отлагаемых» иды — 15-й день, а в иных — 13-й.

Говорят так: 6 [число] — день прежде нон; 7 — ноны; 8 — 8-й день [до ид]; 9 — 7-й до [ид]; 10 — 6-й до [ид]; 11 — 5-й до [ид]; 12 — 4-й до [ид]; 13 — 3-й до [ид]; 14 — 1-й до [ид]; 15 — [иды. А в обычных месяцах 6 число —] 8-й день до [ид]; 7 — 7-й день до [ид]; 8 — 6-й день до [ид]; 9 — 5-й день до [ид]; 10 — 4-й день до [ид]; 11 — 3-й день до [ид]; 12 — 1-й день до [ид]. Во всяком случае от нон до ид бывает девять дней.

Не удивляйся обычаю обратного отсчета от большего числа. Ведь это делается не по римскому, а по аттическому образцу. Говорят, что в Италии было много переселенцев из Аттики, сохранивших многие аттические обычаи. Аттиче-

НИША. АТИЧЕСКОЕ БО ПРѢЖЕ НАРЕКОША ЧИСЛЪ СВОИСТВО НИЗНЯА ЧИСЛА ОТЪ ВЫШЬНИХЪ ЗНАМЕНУА. ІАКО СЕ .ИІ. ЧИСЛО АТИЦИ НАЗНАМЕНАТИ ХОТЯЩЕ, .В. ОТЪ .К.-ТУ ГЛАГОЛААХУ И ОТЪ .К.-ТУ .ИІ. НАЗНАМЕНУЯ. ИЛИ ИНЫ ТАКОЖЕ ОТЪ НИХЪ ЖЕ РИМЛЯНЕ ПРІИМЪШЕ ІАКОЖЕ РЕЧЕНО ЕСТЬ. НИЖНЯА ЧИСЛА ОТЪ ВЫШЬНИХЪ НАЗНАМЕНОВААХУ. ІАКО ЖЕ СИ ОТЪ ИДУСЪ ЕЖЕ ІАКОЖЕ РЕЧЕНО ЕСТЬ .ЕІ. ЕСТЬ ІАВЛЯАХУ ПО НОНѢХЪ ДЬНЬ СИРѢЧЕ ПРѢЖЕ .И. ИДУСЪ ГЛАГОЛЕТСЯ, РЕКЪШЕ ПРѢЖЕ .И. .ЕІ. ЧИСЛА ВЫШЕ ІАВѢ ІАКО ВЪЧИНЕНААГО РЕКЪШЕ ОТЪ .ЕІ. ДЬНЕ ІАКО ЖЕ ОТЪ АТИЧЕСКЫИХЪ РЕЧЕНО ЕСТЬ ОТЪ .К.-ТУ .ИІ. ІАВЛЯАШЕ И ОТЪ ТѢХЪ ПРОЧЯА. +

МѢСЯЦЬ ГЕНЪВАРЬ.

А. — КАЛАНЪДИ ГЕНЪВАРЯ.

В. — ПРѢЖЕ .Д. НОНЪ ГЕНЪВАРЯ.

Г. — ПРѢЖЕ .Г. НОНЪ ГЕНУАРЯ.

Д. — ПРѢЖЕ .А. НОНЪ ГЕНЪВАРЯ.

Е. — НОНЪ ГЕНУАРЯ.

S. — ПРѢЖЕ .И. ИДУСЪ ГЕНУАРЯ.

З. — ПРѢЖЕ .З. ИДУСЪ ГЕНУАРЯ.

И. — ПРѢЖЕ .S. ИДУСЪ ГЕ-

ской является и вышеупомянутая особенность называния чисел, когда меньшие числа обозначаются через бóльшие. Например, желая назвать число 18, аттики говорили «2 от 20-ти», выражая 18 через 20.[lxviii] Так же делалось в иных случаях. А римляне, как было сказано, переняли это у них и начали обозначать меньшие числа через большие. Например, следующий день после нон они указывали через расстояние от ид, которые, как было сказано, являются 15-м днем. А именно, он называется «8-й день до ид», то есть 8-й до 15-го числа. Он указывается через установленное большее число, то есть 15, таким же образом, как по-аттически 18 обозначается, как было сказано, от 20 и тому подобное.

Месяц январь.[lxix]

1 — каланды января.

2 — 4 до нон января.

3 — 3 до нон января.

4 — 1 до нон января.

5 — ноны января.

6 — 8 до ид января.

7 — 7 до ид января.

8 — 6 до ид января.

НУАРЯ.

Θ. — ПРѢЖЕ .Е. ИДУСЪ ГЕНУАРЯ. — 9 — 5 до ид января.

I. — ПРѢЖЕ .Д. ИДУСЪ ГЕНЪВАРЯ — 10 — 4 до ид января.

AI. — ПРѢЖЕ .Г. ИДУСЪ ГЕНЪВАРЯ — 11 — 3 до ид января.

BI. — ПРѢЖЕ .А. ИДУСЪ ГЕНЪВАРЯ — 12 — 1 до ид января.

ГI. — ИДУСА ГЕНЪВАРЯ — 13 — иды января.

ДI. — ПРѢЖЕ .ΘI. КАЛАНЪДЪ ФЕВРАЛЯ — 14 — 19 до календ февраля.

EI. — ПРѢЖЕ .ИI. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 15 — 18 до календ февраля.

SI. — ПРѢЖЕ .ЗI. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ — 16 — 17 до календ февраля.

ЗI. — ПРѢЖЕ .SI. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 17 — 16 до календ февраля.

ИI. — ПРѢЖЕ .EI. КАЛАНЪДЪ ФЕВРАЛЯ — 18 — 15 до календ февраля.

ΘI. — ПРѢЖЕ .ДI. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 19 — 14 до календ февраля.

K. — ПРѢЖЕ .ГI. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ — 20 — 13 до календ февраля.

KA. — ПРѢЖЕ .BI. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 21 — 12 до календ февраля.

KB. — ПРѢЖЕ .AI. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ — 22 — 11 до календ февраля.

KГ. — ПРѢЖЕ .I. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 23 — 10 до календ февраля.

KД. — ПРѢЖЕ .Θ. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ — 24 — 9 до календ февраля.

KE. — ПРѢЖЕ .И. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 25 — 8 до календ февраля.

KS. — ПРѢЖЕ .З. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ — 26 — 7 до календ февраля.

KЗ. — ПРѢЖЕ .S. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ — 27 — 6 до календ февраля.

KИ. — ПРѢЖЕ .E. КАЛАНЪДЪ ФЕВРАЛЯ — 28 — 5 до календ февраля.

KΘ. — ПРѢЖЕ .Д. КАЛАНДЪ — 29 — 4 до календ февра-

ФЕВРАРЯ
Л. — ПРѢЖЕ .Г. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ
ЛА. — ПРѢЖЕ .А. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ
МѢСЯЦЬ ФЕВРАЛЬ.
А. — КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ
В. — ПРѢЖЕ .Д. НОНЪ ФЕВРАЛЯ
Г. — ПРѢЖЕ .Г. НОНЪ ФЕВРАЛЯ
Д. — ПРѢЖЕ .А. НОНЪ ФЕВРАЛЯ
Е. — НОНИ ФЕВРЯЛЮ
S. — ПРѢЖЕ .И. ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ.
З. — ПРѢЖЕ .З. <ИДУСЪ> ФЕВРАЛЯ.
И. — ПРѢЖЕ .S. ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ
Ѳ. — ПРѢЖЕ .Е. ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ
І. — ПРѢЖЕ <.Д.> ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ
АІ. — ПРѢЖЕ .Г. ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ
ВІ. — ПРѢЖЕ .А. ИДУСЪ ФЕВРАЛЯ
ГІ. — ИДУСЫ ФЕВРАЛЯ.
ДІ. — ПРѢЖЕ .SІ. КАЛАНЪДЪ МАРТА
ЕІ. — ПРѢЖЕ .ЕІ. КАЛАНДЪ МАРТА.
SІ. — ПРѢЖЕ .ДІ. КАЛАНДЪ МАРТА.
ЗІ. — ПРѢЖЕ .ГІ. КАЛАНДЪ МАРТА.
ИІ. — ПРѢЖЕ .ВІ. КАЛАНДЪ МАРТА.
ѲІ. — ПРѢЖЕ .АІ. КАЛАНДЪ МАРТА.

ля.
30 — 3 до календ февраля.
31 — 1 до календ февраля.
Месяц февраль.
1 — календы февраля.
2 — 4 до нон февраля.
3 — 3 до нон февраля.
4 — 1 до нон февраля.
5 — ноны февраля.
6 — 8 до ид февраля.
7 — 7 до ид февраля.
8 — 6 до ид февраля.
9 — 5 до ид февраля.
10 — 4 до ид февраля.
11 — 3 до ид февраля.
12 — 1 до ид февраля.
13 — иды февраля.
14 — 16 до календ марта.
15 — 15 до календ марта.
16 — 14 до календ марта.
17 — 13 до календ марта.
18 — 12 до календ марта.
19 — 11 до календ марта.

К. — ПРѢЖЕ .І. КАЛАНДЪ МАРТА.

КА. — ПРѢЖЕ .Ѳ. КАЛАНДЪ МАРТА.

КВ. — ПРѢЖЕ .И. КАЛАНДЪ МАРТА.

КГ. — ПРѢЖЕ .З. КАЛАНДЪ МАРТА.

КД. — ПРѢЖЕ .S. КАЛАНДЪ МАРТА.

АЩЕ ЛИ ЕСТЬ, ВИСЕКОСТЪ ТОГО МѢСЯЦА ПРѢЖЕ КАЛАНДЪ МАРТІА.

КЕ. — ПРѢЖЕ .Е. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ

KS. — ПРѢЖЕ .Д. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ

КЗ. — ПРѢЖЕ .Г. КАЛАНДЪ ФЕВРАРЯ

КИ. — ПРѢЖЕ .А. КАЛАНДЪ ФЕВРАЛЯ

МѢСЯЦЬ МАРТЪ.

А. — КАЛАНДЪ МАРТА.

В. — ПРѢЖЕ .S. НОНЪ МАРТА.

Г. — ПРѢЖЕ .Е. НОНЪ МАРТА.

Д. — ПРѢЖЕ .Д. НОНЪ МАРТА.

Е. — ПРѢЖЕ .Г. НОНЪ МАРТА.

S. — ПРѢЖЕ <.А.>[lxx] НОНЪ МАРТА.

З. — НОНИ МАРТА.

И. — ПРѢЖЕ .И. ИДУСЪ МАРТА.

Ѳ. — ПРѢЖЕ .З. ИДУСЪ МАРТА.

І. — ПРѢЖЕ .S. ИДУСЪ МАРТА.

АІ. — ПРѢЖЕ .Е. ИДУСЪ МАРТА.

ВІ. — ПРѢЖЕ .Д. ИДУСЪ МАРТА.

ГІ. — ПРѢЖЕ .Г. ИДУСЪ МАРТА.

20 — 10 до календ марта.

21 — 9 до календ марта.

22 — 8 до календ марта.

23 — 7 до календ марта.

24 — 6 до календ марта.

Если есть — висекост того месяца до календ марта.

25 — 5 до календ марта.

26 — 4 до календ марта.

27 — 3 до календ марта.

28 — 1 до календ марта.

Месяц март.

1 — календы марта.

2 — 6 до нон марта.

3 — 5 до нон марта.

4 — 4 до нон марта.

5 — 3 до нон марта.

6 — 1 до нон марта.

7 — нони марта.

8 — 8 до ид марта.

9 — 7 до ид марта.

10 — 6 до ид марта.

11 — 5 до ид марта.

12 — 4 до ид марта.

13 — 3 до ид марта.

ТА.
ДІ. — ПРѢЖЕ .А. ИДУСЪ МАРТА.
ЕІ. — ИДУСИ МАРТА.
SІ. — ПРѢЖЕ .ЗІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
ЗІ. — ПРѢЖЕ .SІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
ИІ. — ПРѢЖЕ .ЕІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
ѲІ. — ПРѢЖЕ .ДІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
К. — ПРѢЖЕ .ГІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КА. — ПРѢЖЕ .ВІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КВ. — ПРѢЖЕ .АІ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КГ. — ПРѢЖЕ .І. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КД. — ПРѢЖЕ .Ѳ. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КЕ. — ПРѢЖЕ .И. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
KS. — ПРѢЖЕ .З. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КЗ. — ПРѢЖЕ .S. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КИ. — ПРѢЖЕ .Е. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
КѲ. — ПРѢЖЕ .Д. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
Л. — ПРѢЖЕ .Г. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
ЛА. — ПРѢЖЕ .А. КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.

Мѣсяцъ апрѣль.

А. — КАЛАНДЪ АПРИЛЯ.
В. — ПРѢЖЕ .Д. НОНЪ АПРИЛЯ.
Г. — ПРѢЖЕ .Г. НОНЪ АПРИ-

14 — 1 до ид марта.
15 — иды марта.
16 — 17 до календ апреля.
17 — 16 до календ апреля.
18 — 15 до календ апреля.
19 — 14 до календ апреля.
20 — 13 до календ апреля.
21 — 12 до календ апреля.
22 — 11 до календ апреля.
23 — 10 до календ апреля.
24 — 9 до календ апреля.
25 — 8 до календ апреля.
26 — 7 до календ апреля.
27 — 6 до календ апреля.
28 — 5 до календ апреля.
29 — 4 до календ апреля.
30 — 3 до календ апреля.
31 — 1 до календ апреля.

Месяц апрель.

1 — календы апреля.
2 — 4 до нон апреля.
3 — 3 до нон апреля.

ЛЯ.	
Д. — ПРѢЖЕ .А. НОНЪ АПРИЛЯ.	4 — 1 до нон апреля.
Е. — НОНИ АПРИЛЯ.	5 — ноны апреля.
S. — ПРѢЖЕ .И. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	6 — 8 до ид апреля.
З. — ПРѢЖЕ .З. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	7 — 7 до ид апреля.
И. — ПРѢЖЕ .S. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	8 — 6 до ид апреля.
Ѳ. — ПРѢЖЕ .Е. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	9 — 5 до ид апреля.
І. — ПРѢЖЕ .Д. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	10 — 4 до ид апреля.
АІ. — ПРѢЖЕ .Г. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	11 — 3 до ид апреля.
ВІ. — ПРѢЖЕ .А. ИДУСЪ АПРИЛЯ.	12 — 1 до ид апреля.
ГІ. — ИДУСЪ АПРИЛЯ.	13 — иды апреля.
ДІ. — ПРѢЖЕ .ИІ. КАЛАНДЪ МАІА.	14 — 18 до календ мая.
ЕІ. — ПРѢЖЕ .ЗІ. КАЛАНДЪ МАІА.	15 — 17 до календ мая.
SІ. — ПРѢЖЕ .SІ. КАЛАНДЪ МАІА.	16 — 16 до календ мая.
ЗІ. — ПРѢЖЕ .ЕІ. КАЛАНДЪ МАІА.	17 — 15 до календ мая.
ИІ. — ПРѢЖЕ .ДІ. КАЛАНДЪ МАІА.	18 — 14 до календ мая.
ѲІ. — ПРѢЖЕ .ГІ. КАЛАНДЪ МАІА.	19 — 13 до календ мая.
К. — ПРѢЖЕ .ВІ. КАЛАНДЪ МАІА.	20 — 12 до календ мая.
КА. — ПРѢЖЕ .АІ. КАЛАНДЪ МАІА.	21 — 11 до календ мая.
КВ. — ПРѢЖЕ .І. КАЛАНДЪ МАІА.	22 — 10 до календ мая.
КГ. — ПРѢЖЕ .Ѳ. КАЛАНДЪ МАІА.	23 — 9 до календ мая.
КД. — ПРѢЖЕ .И. КАЛАНДЪ МАІА.	24 — 8 до календ мая.

КЕ. — ПРѢЖЕ .З. КАЛАНДЪ МАІА.

КS. — ПРѢЖЕ .S. КАЛАНДЪ МАІА.

КЗ. — ПРѢЖЕ .Е. КАЛАНДЪ МАІА.

КИ. — ПРѢЖЕ .Д. КАЛАНДЪ МАІА.

КѲ. — ПРѢЖЕ .Г. КАЛАНДЪ МАІА.

Л. — ПРѢЖЕ .А. КАЛАНДЪ МАІА.

МѢСЯЦЬ МАИ.

А. — КАЛАНДИ МАІА.

ПОДЪДОБАЕТЪ ВѢДѢТИ ІАКОЖЕ ГЕНѢВАРЬ МѢСЯЦЬ, ТАКО И АВГУСТЪ, И ДЕКАБРЪ, АЩЕ И ИМЕНЕМА ИЗМѢНАЕТАСЯ. ТАКО ІАКОЖЕ И МАРТЪ, ТАКО И МАИ, ІЮЛІИ И ОКТЯБРЬ. ТАКО ІАКО ЖЕ И АПРИЛЬ, ТАКО ІЮНЬ И СЕМПТЯБРЬ, И НОІАБРЬ:

25 — 7 до календ мая.

26 — 6 до календ мая.

27 — 5 до календ мая.

28 — 4 до календ мая.

29 — 3 до календ мая.

30 — 1 до календ мая.

Месяц май.

1 — календы мая.

Следует знать, что так же, как январь месяц, август и декабрь, хотя имена и меняются. Так же, как март — май, июль и октябрь. Так же, как апрель — июнь, сентябрь и ноябрь.

Краткая характеристика трактата.

Трактат делится на 2 основные части. Первая из них посвящена устройству древнеримского календаря, причем особое внимание уделяется этимологии латинских названий частей месяца — календ, нон и ид. Вторая часть представляет собой таблицу, позволяющую пересчитать древнеримскую дату на византийскую систему (с последовательным счетом дней в месяцах). Как показывает анализ истории календаря, такая система возникла в V–VI вв. и типологически сходна с устройством антиохийского юлианского календаря: иными являются только названия месяцев. Вплоть до V в. древнеримское указание даты с обратным счетом дней до календ, нон и ид являются в Империи обычными для официальных датировок. Однако в VI в. они становятся все более редкими в Византии и быстро сходят на нет. Поскольку автор трактата — человек, не чуждый римским традициям — считает нужным пояснять устройство

римского календаря своему другу, есть основания относить составление данного сочинения именно к VI в.

Имя автора трактата, которого славянский текст называет «великим книжником Антиохийским», остается загадкой. В. Н. Бенешевич, проявляя завидную эрудицию, увидел в этой фразе искаженное указание на позднеантичного астролога Ритория, а эпитет «антиохийский» предложил толковать как ссылку на другого связанного с Риторием автора — Антиоха.[32] И о Ритории, и об Антиохе известно крайне мало. Первый происходил, вероятно, из Александрии, жил и работал в Константинополе на рубеже V–VI вв. и был известен как автор обобщающего трактата по астрологии и астрономии (от которого сохранилось лишь несколько фрагментов).[33] Одним из основных источников Ритория было сочинение «Сокровища» (Θησαυροί), автором которого был некий Антиох Афинский, живший, вероятно, во II в. н.э.[34] Этот же Антиох считается составителем дошедшего до нас астрономического календаря.[35] Последнее обстоятельство, очевидно, и послужило для В. Н. Бенешевича решающим аргументом в пользу гипотезы, отождествляющей «книжника антиохийского» с Риторием и Антиохом.

Однако такому отождествлению препятствует сам текст трактата. Во-первых, он не носит никаких черт, свойственных астрологическим сочинениям.[36] Насколько можно судить по встречающимся в тексте пассажам, автор трактата не чужд интереса к астрономии, но едва ли является специалистом в этой области: об этом свидетельствуют, в частности, его не вполне четкие представления о связи знаков зодиака и римских месяцев, весьма смелое отождествление александрийских «эпагомен» с римской интеркаляцией, полное отсутствие интереса к проблемам лунно-солнечного

---

[32] *Beneševič.* Spuren. S. 310.

[33] *Kroll W.* Rhetorios // RE. Suppl.bd V (1931). Sp. 731. Византийский ученый XII в. Иоанн Каматир называет его «Риторий Египтянин» (Introductio in astronomiam, 93 // *Johannes Kamateros* / Hrsg. L. Weigl. Leipzig, 1908).

[34] *Kroll W.* Antiochos (68) // RE. Suppl.bde IV (1924), V (1931).

[35] *Boll Fr.* Griechische Kalender, I: Das Kalendarium des Antiochos // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Jg. 1910. 16. Abh. Heidelberg, 1910. См. также: *Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 101–102.

[36] См. также *Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 102.

согласования. Но главное, что вынуждает отвергнуть гипотезу Бенешевича — это несомненная принадлежность сочинения к антиохийской, а не к египетской календарной традиции, на что указывает неоднократное упоминание антиохийских названий месяцев. Как известно, в IV–VI вв. между крупнейшими мегаполисами Востока Империи, Александрией и Антиохией, не утихало соперничество, уходящее корнями в историю их политического противостояния в эллинистическую эпоху. В условиях политического господства римлян это «соревнование» перешло в другие сферы, прежде всего культурную, экономическую и — не в последнюю очередь — церковно-политическую. В частности, оно проявилось в различных календарно-пасхалистических традициях: господство александрийской пасхалии в Византии было далеко не столь полным, как может показаться. В середине IV в. (при Констанции II) и в начале VII в. антиохийские традиции становились серьезными соперницами александрийских и в итоге решающим образом повлияли на формирование так называемой византийской эры. С особой силой антиохийское влияние стало проявляться в VI–VII вв., когда серия катастроф, постигших «столицу Востока», привела к массовой эмиграции антиохийцев в Константинополь. Не случайно оба крупнейших исторических сочинения этой эпохи — «Хронография» Иоанна Малалы и «Пасхальная хроника» — созданы выходцами из Антиохии.

На этом фоне употребление автором, происходившим из Египта, *антиохийских* названий месяцев при описании *римского* календаря выглядело бы по меньшей мере странно. С другой стороны, достойно внимания то, каким образом в трактате преподан египетский по происхождению год из 12 месяцев по 30 дней с 5 дополнительными днями. Кратко описав эту знаменитую в античности систему, автор сразу же переходит к ее «римскому варианту», где 5 дополнительных дней «рассеяны» по всем месяцам, и сообщает о введении високоса путем добавления одного дня в месяце «Перитии» (антиохийское название февраля). Такой ход рассуждений вполне соответствует теме повествования: как известно, римский юлианский календарь действительно генетически восходит к египетскому, и упоминание об устройстве последнего в данном контексте логично и естественно даже в устах антиохийца.

В связи с тем, что характерные особенности трактата находятся в полном соответствии с указанным в заглавии антиохийским происхождением его автора, остановимся на предположении Й. Зондеркампа, который считает само это заглавие вторичным по отношению к тексту. Аргументы немецкого ученого таковы: титульная тема — «о календах, нонах и идах», — а равно и указанные в заглавии жанр и адресат — «возглашение» (προσφώνησις) к «неким друзьям» — не подходят к этому сочинению и, скорее всего, были придуманы каким-то редактором.[37] Этим же объясняется и отсутствие в заглавии имени автора. Однако не вполне понятно, в чем Зондеркамп усматривает противоречие заглавия и содержания. Напротив, как представляется, и тема, и жанр трактата указаны вполне точно: текст посвящен именно «календам, нонам и идам», носит черты дидактического наставления (выражения типа «следует знать», «узнай же», резюмирование содержания каждой главы) и содержит прямые обращения («ты узнал», «не удивляйся»). Последнее позволяет уточнить адресата: славянское «къ некыимъ его другомъ», скорее всего, соответствует греческому «πρός τινας τῶν φίλων αὐτοῦ». Как видим, сомнения Зондеркампа напрасны, что, впрочем, не мешает видеть в заглавии дело рук редактора. О вмешательстве последнего заставляет думать и слишком лапидарная форма повествования, и отсутствие ожидаемого предисловия. Однако предположение о вторичности заголовка (что для текстов в составе кормчей, скорее, правило, чем исключение) никоим образом не помогает решить проблему авторства. Что же касается предложенной Зондеркампом гипотезы о том, что под «вели-

[37] «Das Thema der Schrift konnte er durch Lektüre des Textes leicht feststellen. Mit „Ober die Kalenden, Nonen und Iden" ist es nicht gerade elegant, aber doch in vertretbarer Weise beschrieben. Als Bezeichnung der Textgattung ist — wenn wir възглашеніе richtig deuten — προσφώνησις gewählt. Eine Reminiszenz aus der Schule, die verrät, daß der Urheber im Rhetorikunterricht nicht allzu gut aufgepaßt hat, denn eine προσφώνησις ist dieser Text nun ganz gewill nicht. Die Angabe des Adressaten heißt: „an einige seiner Freunde." Man mußte diese Freunde noch heute bedauern, hätten sie sich je diesen Text als προσφώνησις anhören müssen! Nein, diese ganze Überschrift ist nur die sekundäre Erfindung eines Redaktors, der den Text ohne jede Überschrift oder höchstens mit der Inhaltsangabe „Über die Kalenden, Nonen und Iden" vorgefunden hat» (*Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 103).

ким книжником» титула скрывается сам Ливаний, то она вызывает недоумение: даже если видеть имя Ливания в упоминаемом в 3-й главе «Ливии Андронике» (в новгородской кормчей — «Ливанъ Андроникъ»)[38], абсурдно было бы считать автором всего трактата одного из писателей, к авторитету которых этот самый автор прибегает.[39] Известна речь Ливания, посвященная календам — однако ничего общего с нашим трактатом этот риторический экзерсис не имеет.[40]

В процессе изучения календарного трактата «книжника антиохийского» на фоне близких по жанру памятников ранневизантийской эпохи бросаются в глаза несколько обстоятельств. Во-первых, его автор не демонстрирует ни малейшего интереса к богословию и Священной истории — излюбленной теме большинства христианских ученых, занимавшихся календарями как правило в непосредственной связи с пасхалистическими исчислениями. С другой стороны, он в равной степени чужд астрологическим спекуляциям, к которым были столь неравнодушны языческие авторы III–V вв.

Во-вторых, поражает полное отсутствие упоминаний греческих авторов при наличии ссылок на труды Овидия и Ливия Андроника. Имя последнего особенно неожиданно в данном контексте. Творивший на рубеже III и II вв. до н.э. Луций Ливий Андроник — едва ли не первый автор, писавший сочинения на латинском языке. Из его литературного

---

[38] Чтение Новгородской кормчей не кажется предпочтительным: скорее «Ливий» мог превратиться в «Ливана», чем наоборот. Имя Ливия Андроника хорошо известно современным знатокам античности — но не средневековым славянским книжникам. Кроме того, форма «Ливан(ий) Андроник» вынуждает предполагать либо некоего неизвестного автора, либо труднообъяснимое искажение. И то, и другое обременяет гипотезу Зондеркампа и лишает ее статуса «ganz einfache Lösung».

[39] «Der unbekannte Redaktor, von dem die sekundäre Überschrift stammt, hat also auch die Verfasserangabe aus dem Text selbst geschöpft, indem er Libanios, der als Gewährsmann für ein Detail angeführt wird, kurzerhand zum Autor des gesamten Testes befordert hat» (*Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 105).

[40] Oratio IX: Εἰς τὰς καλάνδας // *Libanii* Opera / Ed. R. Foerster. Leipzig, 1903. Vol. I. P. 393–398. Ливанию приписывается также школьное риторическое упражнение Ἔκφρασις καλανδῶν (Progymnasmata XII 5 // Ibidem. 1915. Vol. VIII. P. 472).

наследия уцелели лишь поэтические фрагменты. Не менее примечательна ссылка на Овидия. Упомянув один из стихов их календарной поэмы «Фасты» знаменитого поэта эпохи Августа, автор ограничивается указанием: «как говорит Овидий в первой книге своего труда». Сам труд при этом не называется, что было бы естественно лишь при условии, если собеседники сами понимают, о каком сочинении поэта уместно вести речь в данном контексте. В устах антиохийца, обращающегося к людям, не разбирающимся в римском календаре, это звучит несколько странно.

Обращает на себя внимание и лапидарный стиль, чуждый каких-либо риторических прикрас. Сухой информативный текст трактата украшается лишь этимологическими этюдами, свидетельствующими о живом интересе автора к древним римским традициям и латинскому языку. Этот интерес вполне созвучен сочинениям писателей-«антикваров», от Марка Теренция Варрона (I в. до н.э.) до Амвросия Феодосия Макробия (IV–V вв. н.э.) и Иоанна Лаврентия Лида (VI в.). Последний, в частности, известен своим особым интересом к календарю, и его сочинение «О месяцах» имеет ряд выражений, схожих с нашим трактатом.[41] И хотя эта близость имеет чисто внешний характер и объясняется, скорее, сходством сюжета, можно с некоторой долей уверенности говорить о хронологической близости обоих сочинений.

Ряд особенностей писательской манеры автора «Возглашения» и круг его интересов демонстрируют поразительное сходство с произведением одного из известнейших «антиохийских книжников» VI в. — «Хронографии» Иоанна Антиохийского по прозвищу Малала. Для этого сочинения, созданного в 30–60-е гг. VI в., характерен глубокий интерес к римской старине, весьма ненавязчивые (если не сказать сильнее) христианские тенденции, но главное — обильные ссылки на латинских авторов, в том числе с цитатами, приводимыми (по крайней мере, в дошедшей до нас редакции)

---

[41] Одно из них приводит Бенешевич (Spuren. S. 310. Anm. 3): Τὸν μῆνα κατὰ σεληνιακὸν δρόμον ἠρίθμουν οἱ παλαιοί, ἔνθεν καὶ μὴν προσαγορεύεται ἀπὸ τῆς μήνης, τουτέστι τῆς σελήνης (*Ioannis Lydi* Liber de mensibus / Ed. R. Wünsch. Leipzig, 1898. P. 38). Ср. начало трактата в кормчей.

в греческой транскрипции.[42] Характерно, что Иоанн — едва ли не единственный византийский автор, ссылающийся на Овидия.[43] Помимо совпадения отечества и эпохи, само прозвище Иоанна — «Малала» (сирийское слово, означающее ритора или адвоката) наводит на мысль о «книжнике» славянского титула... Впрочем, данное предположение нуждается в более веской аргументации, которую оставим для особого обстоятельного исследования.

КОММЕНТАРИИ К ПЕРЕВОДУ

[i] В **Н** — КАЛАНДѢХЪ. Последняя форма регулярно употребляется далее в тексте во всех списках и соответствует греч. *καλάνδαι*. Как считают специалисты, греческое слово передает древнюю латинскую основу на *-ā*, *calandae, соответствующую глаголу calo, calare (Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler u.a. Stuttgart, 1894–1978. Bd. X. Sp. 1560; Bd. XVI. Sp. 63 [далее — RE]). Классическая латинская форма — calendae. От нее непосредственно происходит древнерус. *коляды, коляда* 'святки,

---

[42] Приведем лишь самый яркий пример. Рассказывая о ночном празднике Майума, Малала упоминает, что «мудрейший Вергиллий в 4-м слове пишет по-римски: Τριετηρικὰ Βάκχῳ ὄργια νοκτούρνους κουὲ βοκὰτ κλάμωρε Κιθαιρών, что на эллинском языке значит «раз в три года, когда Дионисий ночью голосом праздник оргий на горе Киферонской» (τῷ τριετηρικῷ ἔτει, ὅτε ὁ Διόνυσος ἐν νυκτὶ τῇ φωνῇ τὴν ἑορτὴν τῶν ὀργίων ἐν τῷ Κιθαιρωνίῳ ὄρει)» (*Ioannis Malalae* Chronographia / Ex recensione L. Dindorfii. Bonnae, 1831. P. 285). Здесь греческими буквами точно записана строфа из 4-й книги «Энеиды»: ...bacchatur qualis commotis excita sacris | Thyias, ubi audito stimulant *trieterica Baccho* | *orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron* (Aeneis IV 301–303). Перевод Малалы довольно неуклюж. Ср. русский перевод С. Шервинского и С. Ошерова: «Так тиада летит, когда, призывая к началу | буйных празднеств ночных, выносят из храма святыни | и в Киферонских лесах вакхический клич раздается».

[43] В рассказе о падении огненного шара (метеорита), истребившего гигантов в Кельтской земле, Малала сообщает, что люди приняли его за упавшего с неба сына Солнца, и в связи с этим говорит: «ἥντινα ἱστορίαν Οὔνδιος συνεγράψατο ποιητικῶς»; в славянском переводе: «егоже повѣсть списа Вудіи въ твореніи своемъ» (Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / Репр. изд. материалов В.М. Истрина; вступ. ст. и приложения М.И. Чернышевой. М., 1994. С. 36).

сочельник, рождество; зимнее солнцестояние'; ср. ст.-слав. КОЛЯДА, болг. *коледа*, сербохорв. *кòледа*, словен. *koléda*, чеш. koleda, польск. *kolęda* (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986². Т. 2. С. 299–300). Влияние этой формы и проявилось в заглавии большинства рукописей.

[ii] В **Н** — ИД(У)СѢХЪ. Слав. форма ИДУСЪ предполагает греч. εἰδοῦς (вин. п. мн. ч.); в им. п. это слово имеет форму αἱ εἰδοί (pl. tantum), а в род. п. — (περὶ) εἰδῶν, что и могло дать в слав. переводе (О) ИДѢХЪ.

[iii] Слав. ПОДОБАЕТЪ ВѢДѢТИ = греч. δεῖ εἰδέναι / ἰστέον — традиционная формула при сообщении справочных сведений в греческой литературе. В нашем трактате встречается дважды: в первом и последнем абзацах.

[iv] Связь названия 1/12 части года с наименованием спутника Земли прослеживается едва ли не во всех языках мира. Именно периодичность обращения Луны вокруг Земли определяет деление года на 12 частей.

[v] 12 «солнечных месяцев» по 30 дней, не связанных с движением луны, впервые появляются в древнеегипетском солнечном календаре. Продолжительность года была в нем принята за 365 дней, для чего в конце года вставлялись 5 дополнительных дней (эпагомен). Солнечные календари подобного типа с глубокой древности известны и у других народов Передней Азии.

[vi] Слав. ИСЪПОЛНЕНЫ, очевидно, соответствует греч. ἐπαγόμεναι — название дополнительных дней египетского календаря. Автор трактата соотносит их с древнеримской календарной традицией, согласно которой в год время от времени вставлялись добавочные дни — intercalares (см. RE. Bd. XVI. Sp. 60). Та же мысль повторяется в гл. 3.

[vii] Средняя продолжительность лунного месяца составляет 29,5 дней, в греческом календаре чередовались месяцы по 29 и 30 дней. С этой точки зрения 31-е дни римских месяцев можно трактовать как аналог 5 «эпагомен», распределенных по всему году. В действительности 31-дневные месяцы едва ли связаны с интеркаляцией: в древности они соседствовали с 29-дневными, что объясняется суеверным отношением римлян к четным числам (см. RE. Bd. XVI. Sp. 57).

[viii] Слав. ЧЕТВЕРТОЕ должно соответствовать греч. τὸ τέταρτον 'четвертая часть': речь идет о 6-часовой разнице между 365 днями и юлианским солнечным годом. Текст здесь довольно невнятен, что и побудило редактора Новгородской кормчей заменить слова «ЧЕТВЕРТОЕ ЖЕ ЕЖЕ ПО .Т. И .Ξ. И .Е. ДЬНОВЪ» на более ясное выражение «.Т. И .Ξ. И .Е. ДЬНЕВЪ И .S. ЧАСЪ».

[ix] В антиохийском календаре римский месяц февраль носит название «Перитий». Переводчик, не поняв незнакомого названия, принял περίτιος за прилагательное περιττός 'избыточный, чрезмерный' и последовательно переводит μὴν περίτιος как ИЗЪБЫТЪЧЬНЫЙ МѢСЯЦЬ.

[x] Скорее всего, в греческом стояло просто «ἀπὸ τετάρτου», что следовало бы отнести не к годам, а к тем самым «четвертям» дня, из которых накапливается високосный день.

[xi] Слав. ВИСЕКЪСТЬ = греч. βί(σ)σεξτος, от лат. bissextus 'високос'. Распространение этого термина, связанного с юлианской реформой календаря, в письменных памятниках прослеживается со 2-й половины II в. н.э. (лат. надпись 168 г. CIL VIII 6979; греч. грамматический трактат «Ἐπιμερισμοί» (Псевдо)-Геродиана, до 180 г.).

[xii] В древнегреческом календаре для коррекции лунного цикла время от времени добавлялись «вставные» (ἐμβόλιμοι) дни. Чтобы не нарушать традиции, по которой месяц не может иметь более 30 дней, они именовались «вторыми тридцатыми» (τριακὰς ἐμβόλιμος δευτέρα) (см. RE. Bd. XVI. Sp. 53). Автор трактата остроумно сопоставляет этот метод наименования с названием римского «високоса» (см. ниже).

[xiii] Греч. ἔτυμον здесь и далее смешивается переводчиком с одинаково звучащим ἕτοιμον 'готовность'.

[xiv] Стоящее в других списках непонятное «.Л. .АІ.» '30 11′ **Н** исправляет на ожидаемое «.Л. и .А.» '31'.

[xv] Связь 12 солнечных месяцев с 12 знаками зодиака — древняя астрономическая традиция. В римском юлианском календаре вхождение солнца в «дома» часто (но не всегда) попадает на 24 дни месяца. В византийскую эпоху границы зодиакальных домов были приспособлены к римским юли-

анским месяцам [см. *Redl G.* La chronologie appliquée de Michel Psellos // Byzantion 4 (1927/28 [1929]). P. 210].

[xvi] Лат. имя Ovidius в греч. транскрипции может выглядеть как Οὐίδιος или (с V–VI вв.) Ὀβίδιος. Наличие в славянском «ю» предполагает форму Ὀβύδιος. Первая буква легко может быть принята за артикль; ср. форму «Вудіи» в славянском переводе Малалы (см. ниже).

[xvii] Здесь и далее подзаголовки глав имеют, очевидно, вторичный характер. Название данной главы вызывает недоумение. Здесь ожидалось бы либо «О каландѣхъ» (как и вставлено в **Н**), либо «О новомѣсячьи» (Περὶ νουμηνίας, ср. окончание гл. 3). Не исключена ошибка в протографе, откуда чтение **С** О ОЛУМѢСЯЧЬИ.

[xviii] Календы, ноны и иды считались праздничными днями, отмечавшимися в семейном кругу (feriae, в отличие от публичных festi). В греческом, вероятно стояло ἑορταί.

[xix] Чтение списков **ПТС** ОБРЕКОША, требующее дательного падежа, предпочтительнее ОБРЕТОША в **Н**.

[xx] Чтение списков И РѢША. Очевидно, стоявшее в греческом τῇ Ἥρᾳ было переведено как ИРѢ и впоследствии принято за сокращение И РѢ(ША). На это обратил внимание уже В.Н. Бенешевич, приведя аналогичное толкование Иоанна Лида: «Ἑορτάζετο δὲ παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἡ μὲν νεομηνία εἰς τιμὴν Ἥρας, ἥτις ἐστὶ Σελήνη» (*Ioannis Lydi* Liber de mensibus / Ed. R. Wünsch. Leipzig, 1898. P. 49; *Beneševič.* Spuren. S. 312, Anm. 1–2).

[xxi] *Ovidius.* Fasti I 55–58: Vindicat Ausonias Iunonis cura Kalendas; | Idibus alba Iovi grandior agna cadit; | Nonarum tutela deo caret. Omnibus istis | (ne fallare cave) proximus ater erit. (У авсонийцев в календы положена служба Юноне, | в иды Юпитеру белую режут побольше овцу, | ноны не связаны с богом. Идущий за ними за всеми — | не ошибись, смотри! — день не годится для дел).

В заметке 1924 г. Бенешевич сообщает, что не смог найти этого места в «Фастах» (*Beneševič.* Spuren. S. 312: «In dem einzig und allein in Betracht kommenden Werke Ovids „Fasti" habe ich nichts finden können, was dem oben angeführten Zitat entspräche. Und auf welchem Wege, vielleicht aber Umwege, Rhetorios zu Ovid gelangen konnte, ist mir zur Zeit nicht klar. Mögen die Kenner darüber entschei-

den!»). Однако в предисловии к 1-му выпуску II т. кормчей, который был подготовлен к печати в 1928 г., он уже приводит соответствующую строфу, хотя и без точного указания места: «nonarum tutela deo caret (Fasti, 00)» (ДСК. Т. II. С. 13).

[xxii] Данная глава представляется излишней, поскольку рассказ о календах начинается выше, в главе 2. Ни одна из рукописей не имеет здесь подзаголовка.

[xxiii] Лат. calere 'быть горячим, пылать'; calor 'пыл, жар, кипение'. В греч., вероятно, стояло κάλωρος или κάλωρα (род. или вин. п.).

[xxiv] В **ПТРг** КАРИ, в **С** РАБИ, в **Н** КАЛАРИ. В оригинале, видимо, стояла греческая транскрипция инфинитива «calare» — καλᾶρε/καλάρη.

Лат. calo (архаич. kalo), calare 'торжественно призывать, провозглашать'. Именно к этому слову возводят филологи этимологию слова «calendae» (RE. Bd. X. Sp. 1560; Bd. XVI. Sp. 63).

[xxv] Лат. calator, kalator 'прислужник жреца (в частности, понтифика)'.

[xxvi] Лат. cala, calae 'дрова'. В греч., очевидно, стояло κάλων (род. п. мн. ч.).

[xxvii] Слово «унии», очевидно, передает греч. νέα 'молодые плоды, побеги и т.д.', которое в свою очередь соответстует лат. primitiae 'первые плоды, начатки'. В отличие от обычных (мясных) жертвоприношений, их полагалось не *calere* 'жарить', а *libare* 'ритуально возливать, посвящать первые плоды и др.'.

[xxviii] Вполне вероятно, что в греческом стояла калька лат. fasti 'чистые, благоприятные дни; календарь': в первом значении «фастам» соответствуют греч. καθαραὶ ἡμέραι, и для календаря вполне ожидаем однокоренной термин, соответствующий слав. *чистительскыимъ книгамъ*. Однако в словарях древнегреческого языка (Stephanus, Liddel–Scott–Jones, Lampe, Sophocles) такого термина мне обнаружить не удалось. Зондеркамп переводит это выражение «in den priesterlichen Büchern», противопоставляя ему следующую далее «ganz weltliche Etymologie» (Kalendertraktat. S. 104).

[xxix] Лат. intercalaris (mensis) 'вставной месяц'; intercalo, intercalare 'вставлять дополнительный день или месяц в календарь'. Эти слова сохранили архаичную основу calare (бу-

квально 'взывать, возглашать между'). Поскольку фактически речь шла о 'добавлении между', формально можно было бы приписать calare значение 'добавлять'. Судя по контексту, именно это предложил упомянутый ниже Ливий Андроник.

[xxx] Смысл этого темного места, вероятно, таков: добавочные дни («интеркаларес») вставляются между формальным (календарным) началом месяца и фактическим, чтобы соблюсти полноту лунного месяца.

[xxxi] Речь идет об «эпагоменах» (ἐπαγόμεναι — ИСПОЛНЕНИИ) александрийского календаря, которые автор трактата соотносит с римскими «intercalares» (см. выше, гл. 1).

[xxxii] Лат. dies intercalares, в греч. транскрипции — ἰντερκαλᾶραι [ἡμέραι].

[xxxiii] В слав. глагол дан во множественном числе — переводчик принял Ливия и Андроника за двух лиц.

[xxxiv] В **Н** ЛИВАНЪ. Это чтение дает И. Зондеркампу возможность усмотреть здесь имя известного ритора Ливания, а затем связать его с упомянутым в титуле «великим книжником антиохийским» (*Sonderkamp.* Kalendertraktat. S. 104).

[xxxv] Луций Ливий Андроник (2-я половина III в. до н.э.) — латиноязычный писателей греческого происхождения, родоначальник римской художественной литературы. От его сочинений (в основном, переводов и поэм) уцелели лишь фрагменты. Несколько неожиданно видеть его имя в связи с рассуждениями о происхождении «интеркаляции», тем более, что приписываемое ему объяснение (основанное на забвении древнего значения глагола 'calare') не цитируется у позднейших латинских авторов. Впрочем, некоторые особенности творчества Ливия Андроника — в частности, его интерес к истории и римской сакральной терминологии — вполне созвучны рассматриваемому сюжету; его сочинения были довольно широко известны: они цитируются у Варрона, Феста, Нония, схолиастов Вергилия и грамматиков (см.: *фон Альбрехт М.* История римской литературы. Т. 1. М., 2002 [2003]. С. 139–147).

[xxxvi] В конце каждой главки приводится «резюме» рассмотренных выше этимологий, помогающее раскрыть темные места перевода.

[xxxvii] Принимаем чтение **ПТ** НОВОМУ МѢСЯЦУ (~ τὴν νεομηνίαν); *в издании* ОВУ МѢСЯЦУ.

[xxxviii] Пропущено в части рукописей.

[xxxix] См. выше у Овидия: «nonarum tutela *deo cavet*». В римской традиции за нонами не было закреплено никакого конкретного божества, хотя день считался праздничным и сопровождался жертвоприношениями. См.: Nonae // RE. Bd. XVII. Sp. 846–849.

[xl] В рукописях «анава луна», но имеются варианты «анова» (**Н**), «анаво» (ДСК. Т. II. С. 21.3). Смысл предполагает чтение «а нова» — лат. a nova luna.

[xli] Лат. Nonae довольно уверенно этимологизируются от nona dies 'девятый день (до ид)' (RE. Bd. XVII. Sp. 847). Автор трактата смешивает здесь две традиционные этимологии: от «nona luna» 'девятая луна' и от «nova luna» 'новая луна'. Для того, чтобы обосновать последнее, далее приводится схема лунных фаз (см. далее). Схожее объяснение происхождения названия нон приводит Варрон: «nonae appellatae aut quod ante diem nonum idus semper, aut quod, ut novus annus kalendae Ianuariae ab novo sole appellatae, novus mensis <a> nova luna nonae» (ноны называются либо оттого, что всегда за девять дней до ид, либо, как январские календы называются новым годом от нового солнца, так и ноны от новой луны — новым месяцем) (*Varronis* De lingua Latina VI 28). Ему следуют Помпей Фест (II в. н.э.) (*S. Pompei Festi* De verborum significatu quae supersunt cum *Pauli* Epitome / Ed. W.M. Lindsay. L., 1913. P. 173) и Макробий (IV–V вв. н.э.) (*Macrobii* Saturanlia I 15. 12).

[xlii] Традиционное для античной астрономии описание 4-х лунных фаз приводит астроном Клеомед (II в. н.э.): «... πρῶτον μὲν ἐκ τῶν πλαγίων φωτιζομένη μηνοειδὲς ποιεῖ τὸ σχῆμα, εἶτα ἐπὶ πλεῖον ἐπιστρεφομένη πρὸς αὐτὸν διχότομον, εἶτα ἀμφίκυρτον καὶ μετὰ τοῦτο πλῆρες, ὁπόταν διαμετρήσῃ αὐτόν» — «...сперва, освещаемая сбоку, [луна] образует серповидную фазу, затем, поворачиваясь к нему (т.е. солнцу) всё больше, — половинную, затем двояковыпуклую и после этого полную, когда становится напротив него» (*Cleomedis* De motu circulari corporum caelestium libri duo / Ed. H. Ziegler. Leipzig, 1891. P. 196). Об этих же 4-х фазах (их названия встречаются уже в трактате Ари-

стотеля «О небе») пишут многие авторы, в частности, Климент Александрийский (II–III вв.) (Stromata VI 16. 3 (143)), Ямвлих (III–IV вв.), Теон Александрийский (IV в.), Дидим Слепец (IV в.) (*Didyme l'Aveugle.* Sur la Genèse / Ed. P. Nautin, L. Doutreleau. Paris, 1976. T. I. P. 39), Феодорит Кирский (V в.) (PG. T. 81. Col. 177; T. 83. Col. 569), Синесий Киренский (IV–V вв.) (Calvitii encomium, 11), Иоанн Филопон (VI в.). Наш текст представляет, очевидно, схожую традицию.

Любопытно, что в византийском словаре «Суда» (IX в.) под словом «Τετρακτύς» описана несколько иная система 4-х фаз: «οἱ Πυθαγόρειοι ... ἐτίμων καὶ τὰ τέσσαρα, διὰ τὰς τέσσαρας τῆς σελήνης μορφάς· ἀρτίτοκος γάρ, μηνοειδής, ἀμφίκυρτος καὶ πανσέληνος» — «Пифагорейцы ... почитали число четыре из-за четырех форм луны, а именно: новорожденной, серповидной, двояковыпуклой и полнолунной» (Suda, «Τ» 394).

Существовали и другие деления лунного полуцикла, считавшие от новолуния до полнолуния то 6 (Веттий Валент из Антиохии, II в.), то 7 (Павел Александрийский, IV в.), то 8 (Анания Ширакаци, VII в.) фаз.

[xliii] Греч. νέον 'новый, молодой'. В данном случае уместнее второй вариант перевода, поскольку далее имеется в виду именно «молодая луна» (1-я фаза).

[xliv] Греч. μηνοειδὲς (σχῆμα).

[xlv] Греч. διχότομον.

[xlvi] Греч. ἀμφίκυρτον.

[xlvii] Греч. названия полной фазы разнообразны: πλῆρες, πανσέληνον, πλησιφαές. Перевод соответствует, очевидно, последнему.

[xlviii] Слав. «полуосьмаго» соответствует семи с половиной.

[xlix] В издании «полусемаго»; перевод по смыслу, т.к. 2-я четверть начинается примерно в середине 7-го лунного дня.

[l] В тексте пропущено.

[li] Греч. ἐτυμολογία 'подлинное значение слова'. В славянском тексте *готовословие:* переводчик перепутал редкий греч. эпитет ἔτυμος 'подлинный' с одинаково произносившимся в византийское время ἕτοιμος 'готовый'.

[lii] В тексте перед фразой «а нона дие» стоит ненужная буква «м»; возможно, это искаженный союз «или».

[liii] Вновь подводится итог вышеизложенному, хотя славянский текст демонстрирует невнятность.

[liv] Слав. *Капетолии* соответствует греч. ἐν Καπετωλίῳ. Такая форма написания (через *е*) характерна для многих греческих текстов; как правило, она чередуется с формой Καπιτώλιον, соответствующей лат. Capitōlium.

[lv] В слав. тексте *пятократы*. Однако речь идет о полнолунии, 15-м дне луны.

[lvi] Возможно, имеется в виду этимология, связывающая Idus (архаичная форма Eidus) с греч. εἶδος 'образ, вид', в данном случае — вид полной луны (ср. *Walde A., Hofmann J.B.* Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1954[3]. Bd. 1. S. 673).

[lvii] Слав. текст дает *авесы рабыня*. Судя по данному ниже обзору этимологий, здесь идет речь о лат. idulis, мн. ч. idules, idulia. Так назывались все ритуальные действия и предметы, связанные с жертвоприношениями Юпитеру в иды, в т.ч. жертвенная овца — ovis idulis (*Sexti Pompei Festi* De verborum significatu quae supersunt cum *Pauli* Epitome / Ed. W.M. Lindsay. L., 1913. P. 104). Очевидно, славянский переводчик, встретив транскрипцию αβ... ειδουλι, усмотрел во второй части греч. ἡ δούλη 'рабыня', а первую оставил без перевода. Ниже он передает эту этимологию иначе: *отъ идола, еже ... есть овьча*. Что скрывается под *авесы*, неясно.

[lviii] В данном словосочетании угадывается лат. ab edis, где edus (aedus, haedus, hoedus) 'молодой козел, козленок'. Причиной такой этимологии служит сходство слов idus и edus.

[lix] В слав. *отъ кумирьскыихъ*. В греческом тексте, похоже, стояла транскрипция латинского слова idulia (см. выше) — εἰδούλια, которую переводчик принял за греч. εἰδωλεῖα и перевел как *кумирьскыи*.

[lx] Лат. haedorum (род. п. мн. ч. от haedus)? Иначе трудно объяснить появление *-р-*.

[lxi] Далее в **С** и **Рг** текст обрывается.

[lxii] В тексте *новыи идусы*. Однако по смыслу требуется чтение *ноны и идусы*.

[lxiii] Различие в датах ид и нон восходит к древнеримскому делению месяцев на 29-дневные и 31-дневные. К по-

следним относились март, май, квинтилий (июль) и октябрь. См. RE. Bd. XVI. Sp. 64.

[lxiv] В тексте .Θ. — очевидно, искажение из .З.

[lxv] В **H** сиро-македонские названия месяцев заменены на привычные византийские. При этом замена была проведена не по правилам, а, скорее всего, по соображениям созвучия: на месте дистра (марта) оставлено пустое место, аретмисий (май) переделан в АПРИЛЬ, панемос (июль) в ИУНЬ, иперверетей (октябрь) — в СЕПТЯБРЬ.

[lxvi] Это число в тексте пропущено; восстановлено по смыслу.

[lxvii] Фраза не вполне понятна. В римском счете дней месяца после 3-го дня до нон считается не 2-й день до нон, а «день перед нонами» (pridie Nonas), которому по-гречески соответствует «1-й день до нон» (πρὸ α′ νωνῶν).

[lxviii] Известно, что в Аттике со времен Солона (конец VI в. до н.э.) существовал обычай «обратного счета» дней в последней декаде месяца: 21 число считалось «10-м заканчивающегося месяца» (δεκάτῃ φθίνοντος), 22 — 9-м и т.д. (см. RE. Bd. XVI (1933). Sp. 50–51). О влиянии этой традиции на римскую пишет Макробий (Saturnalia I 16. 40): «Latii veteres incolae morem Graeciae in numerandis mensium diebus secuti sunt, ut retroversum cedente numero ab augmenta in diminutionem computatio resoluta desineret» (Древние жители Лация при счете дней месяца следуют греческому обычаю, так как с увеличением числа счет в обратном порядке идет до конца в сторону уменьшения). Однако наш автор, в отличие от Макробия, говорит здесь не о календарном, а об обычном счете: на 18-е число месяца «обратный отсчет» в Аттике не распространялся. В латинском языке, как и в ряде диалектов древнегреческого, система «обратного счета» распространялась на некоторые числительные (18 — duodeviginti, δυοῖν δέοντα εἴκοσι).

[lxix] В издании нижеследующая таблица представлена в перемешанном виде, возникшем в результате трансформации двух столбцов в один: на с. 23 помещены нечетные числа января и февраля (строки 1–26), затем четные числа этих месяцев (сс. 23.27 – 25.1), затем нечетные числа марта и апреля (сс. 25.2 – 26.3), затем четные числа апреля, с 14 по 30, до календ мая (сс. 26.4–13).

Zusammenfassung.

Dieser Artikel stellt eine kommentierte Übersetzung ins Russische eines Kalendertraktates dar, welcher in der altslawischen Kormčaja kniga enthalten ist. Das griechische Original dieses Werkes ist verschollen, es besteht jedoch kein Zweifel daran, daß es von einem Vertreter der antiochenischen wissenschaftlichen Tradition, der ein antiquarisches Interesse für die römischen Antiquitäten hatte, verfaßt worden war. Diese Erkenntnis wird dadurch bezeugt, daß der Verfasser antiochenische Monatsnamen, sowie eine Reihe von Latinismen benutzte, welche dann der slawische Übersetzter nicht erkannte, was den Sinn des erhaltenen Tetxes verdunkelte. Der Name des Verfassers dieser „Anrufung" (προσφώνησις), der im Text selbst als „ein großer *knižnik* (γραμματικός? ῥήτωρ?) von Antiochien" dargestellt ist, bleibt unbekannt. Einige Details deuten darauf hin, daß seine Interessen und Schreibweise nah an diese der „Chronographie" von Johannes Malalas stehen, der Mitte des 6. Jhrs. sein Werk verfaßte. Dieser Epoche soll allem Anschein nach auch die „Anrufung" angehören.

МОЛИТВА НАД БОЛЯЩИМ В СОСТАВЕ ТРЕБНИКА РНБ Q.п.I.24 XIV в.

О.В. Лосева, к.и.н. (ЦНЦ ПЭ)

Сербский Требник РНБ Q.п.I.24 датируется Е. Э. Гранстрем неопределенно XIV веком[1], а в Предварительном списке славяно-русских рукописей XI–XIV вв. — концом XIV столетия[2]. Состав Требника до последнего времени оставался неизученным. Содержащиеся в нем чинопоследования впервые исследованы Т. И. Афанасьевой[3]. В Требник входят чины крещения, елеоосвящения, венчания и исповедания, последование великого водосвятия, девять молитв над болящим («над болемь»), молитвы «от нежита», «на постриженье волос отрочищу» и др. Наблюдения над палеографией Требника РНБ Q.п.I.24 и анализ особенностей его содержания (например, архаичность чина великого водосвятия) позволили исследовательнице отнести эту рукопись ко времени не позднее первой половины XIV века. Другим важным результатом работы Т. И. Афанасьевой является вывод о болгарском протографе этой рукописи[4].

Из молитв над болящим наиболее интересна последняя, девятая молитва, представляющая собой апокрифический текст, близкий к народным заговорам. Ее необычность отметил еще А.И. Алмазов в своей книге, посвященной исследованию молитв над болящим в составе Требника[5]. Эта молитва содержит большой перечень имен греческих (в том числе ма-

---

[1] *Гранстрем Е.Э.* Описание русских и славянских пергаменных рукописей [ГПБ]. *Л.*, 1953. С. 107.

[2] Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // АЕ за 1965. М., 1966. С. 238.

[3] *Афанасьева Т.И.* Чинопоследование великого освящения воды на Богоявление в славянских служебниках XI–XV вв. // Palaeobulgarica. 2004. № 3. С. 25–45.

[4] Там же. С. 28.

[5] *Алмазов А.И.* Врачевальные молитвы: к материалам по истории рукописного русского Требника. Одесса, 1900. С. 20.

лоизвестных), а также славянских и русских святых, редкие эпитеты Богородицы и Честного Креста[6] (*Л.* 21–24 об.).

Молитва об исцелении произносится от третьего лица и имеет трехчастную структуру: она начинается инвокациями к Иисусу Христу с просьбами об исцелении (в этой части между листами 21 и 22 утрачен один лист), затем следуют призывы к святым о помощи и заступничестве, и под конец произносятся экзорцистские формулы об изгнании болезней.

Молитва над болящим не имеет такой четкой структуры, как Молитва к Св. Троице или Молитва против диавола, где призываемые на помощь святые распределены по ликам святости[7]. В перечне святых в Молитве над болящим хотя и выделяются группы великомучеников, святых жен, апостолов с равноапостольными Константином и Еленой, святых-целителей, дружин мучеников и др., но они перемежаются именами иных святых.

Как нам удалось установить, эта Молитва является переводом греческой ложной молитвы над болящим. Афанасием Васильевым опубликована молитва об исцелении больного из Сборника Австрийской Национальной библиотеки в Вене Cod. Vindobon. Philosophic. 178, 1429–1430 гг. (Fol. 35^{r}–36^{r})[8], которая обнаруживает несомненное генеалогическое родство с Молитвой над болящим в сербском Требнике (скорее всего, они восходят к общему архетипу).

Сборник Vindobon. Philosophic. 178, составленный и переписанный константинопольским врачом-эрудитом Иоан-

---

[6] Особый культ Честного Креста в Болгарии прослеживается со времени Первого Царства на протяжении всего средневекового периода (*Полывянный Д.И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000. С. 64–65, 88, 117, 120–121, 133–134).

[7] *Архангельский А.С.* Любопытный памятник русской письменности XV века // ПДП. СПб., 1884. Т. 50. С. 4–19; *Шляпкин И.А.* Любопытный памятник русской письменности XV века: сообщение чл.-корр. ОЛДП А. С. Архангельского [рец.] // ЖМНП. 1884. № 12. С. 267–269; *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // СОРЯС. 1910. Т. 10 (3). С. 41–47; *Конзал В.* Старославянская молитва против диавола. М., 2002. С. 107–111.

[8] *Vassiliev A.* Anecdota Graeco-Byzantina. M., 1893, 1992^{p}. P. LXII, 323–327.

ном Антиохитом Калоидом[9], крайне интересен по содержанию. Он включает разные естественнонаучные (в том числе медицинские) трактаты[10]. Интересно, что составитель, включивший в свой сборник и «Исследование о растениях» Феофраста и сочинение Псевдо-Кодина «О должностях Великой церкви», поместил в нем также и исследуемую нами Молитву над болящим, из чего следует что он считал ее действенной. В 1485 г. книга была приобретена неким Фокой с полуострова Пелопоннес.

Греческий текст в венской рукописи уже достаточно испорчен: например в нем упоминается «первомученица Феофано» (ἁγία πρωτομάρτυς Θεοφανοῦ ἀπὸ Κωνσταντινούπολιν)[11], возникшая в результате пропуска имени первомученицы Феклы, которое сохранилось в славянском тексте: «стаа Ѳекло . стаа Ѳеѡфанѹ ѿ Цр҃играда» (*Л.* 23).

Если в славянской молитве речь идет об исцелении не названного по имени «раба Божия», то в греческой говорится о «рабе Божии Марии».

Славянский перевод греческой молитвы не является дословным. Например, сравни начало молитвы.

Греческий текст[12]	Славянский текст (*Л.* 21–21 об.).
Владыка Господи,	Владыко, Господи Боже нашь,
врач болящих и	врачю болещимь и
Бог всякого утешения,	целителю недужнымь,
не желающий, чтобы человек	иже не вьсхоте всакому человеку
был больным или страдающим,	быти недужну,
но радостным и всецело здравым,	нь всегда здраву и беспомысльну,
Ты сам и рабу свою Марию,	Ты самь ныня раба твоего имярек,

[9] Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Hrsg. E. Trapp. Wien, 1981. Bd. 5. N 10563.

[10] *Hunger H.* Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Wien, 1961. Teil 1. S. 283–286.

[11] *Vassiliev A.* Op. cit. P. 325.

[12] Наш перевод греческого текста по: *Vassiliev A.* Op. cit. P. 323.

в телесную болезнь впавшую, и во всяком унынии оказавшуюся,	еже в телеснемь недузе лежить, милостивому Богу, посещающему рабы свои, ты и, Владыко Господи Боже нашь,
восставь, смилуйся, не пренебреги, угаси жар, укроти боль,	по милости твоеи воздвигни дело рук своею, угаси ему огнь, утоли ему болезни,
изгони нерадение. Ты, который тещу Петра,	исцели ему всакие езы. Господи Боже нашь, иже тещу Петрову
пребывавшую в лихорадке и прикованную к постели, своим глаголом воздвигший на услужение Тебе, Ты сам, Царь, призри и ныне на рабу свою Марию, и укроти боль души и болезнь тела.	вь огни лежещу словом своимь воздвигнувь, Ты и ныня призри на раба твоего, утоли ему мльвы, отжени ему тешки сьнь и сквьрны телесны очисти.

Кроме того, во второй части молитвы значительно сокращено перечисление недугов, частей тела и органов, причин болезней, лиц, которыми была наведена порча и др. Например, сравни перечень мест, откуда «пришла болезнь»:

Греческий текст[13]	Славянский текст (*Л.* 24)
Заклинаю вас, 72 болезни, которые имеет человек, отступить от рабы Божией Марии, откуда бы ни пришла болезнь, с неба, или от звезд, или от солнца, или от луны, или из мрачного облака, или от холодного ветра,	Заклинаю вы, 72 езы, еже вы имать человекь, отступите от раба Божия, едали от небесе приде болезнь сия, или от солнца, или от луны,

[13] Наш перевод греческого текста по: *Vassiliev A.* Op. cit. P. 325.

или от грома, или от молнии пришла,	или от грома,
или от землетрясения,	или от труса,
	или от ветра,
	или от облискания,
или от удара и обвалов,	
или из горных лощин, или из ущелья, или со склонов,	
или от горы, или с поля,	или от горы,
или с равнин,	
или от камня, или от воды,	или от камене, или от источникь водных,
или от источника,	
или от дороги, или от реки,	или с путе,
или из деревни, или с нивы, или из огорода,	или от поле,
или в саду, или в вертограде,	или от вьртоградь,
или на развилках, или на распутьях,	или от распутия,
или на входах, или на выходах,	
или во дворе купальни,	
или печи, или колеса (τρωχάλου),	
или через дверь, или через окно	
или горницы, или нижнего этажа,	или от всакого храма
или двора, или гумна,	
Пришла ты испытать рабу Божию.	Придосте вредити раба Божия

В славянской версии опущен конец молитвы, сохранившийся в греческой версии, в которой болезни заклинаются великим именем Иисуса Христа, Его недоступной высотой, Его непобедимой десницей, землей, подвешенной над водами, небесами, основанными на «непроходимых круговоротах» (ἐν ἀβάτοις εἰλίξιν), непоколебимым престолом Божиим, небесными бесплотными силами, четырьмя архангела-

ми, 24 пресвитерами, служащими у престола Божия, и 12 апостолами[14].

Скорее всего, разночтения с текстом венской рукописи имелись уже в греческом протографе РНБ Q.п.I.24. Их число настолько значительно, что, по всей видимости, мы имеем дело с разными редакциями этой молитвы.

Наиболее поздняя по времени жизни святая, присутствующая и в греческом и в славянском текстах — византийская императрица Феофано († 893 или 895), жена императора Льва VI Мудрого, от гробницы которой в церкви святых Апостолов происходили исцеления. Она признана святой вскоре после смерти. Феофано почиталась не только в Константинополе, но и в Халкидиках, где она основала монастырь вмц. Анастасии Узорешительницы (888 г.) и подарила в обитель честную главу и часть правой ноги этой святой. Таким образом, начало X века является нижней хронологической границей возникновения греческого архетипа Молитв РНБ Q.п.I.24 и Vindobon. Philosoph. 178.

В венской рукописи кроме того содержится имя св. Евфимия, еп. Мадитского, скончавшегося на столетие позднее Феофано — около 989–996 гг. Странно, что упоминание о нем отсутствует в сербской рукописи, так как он считался братом особо чтимой южными славянами св. Параскевы Эпиватской. Евфимий Мадитский прославился как чудотворец. О почитании этого святого и о мироточении от его мощей в Мадите (на берегу пролива Дарданеллы) пишет Михаил Пселл († после 1081). Культ Евфимия Мадитского был актуален и в XIII веке, о чем свидетельствует Похвальное слово, написанное в его честь Георгием Кипрским (Константинопольским Патриархом Григорием II, 1283–1289) (BHG N 654)[15]. О значимости этого святого для составителя или, скорее, редактора венской молитвы свидетельствует то, что его имя поставлено после апостолов Петра и Павла и перед свт. Николаем Чудотворцем!

Там, где в греческом тексте на помощь больному призывается «святая Госпожа Богородица из Афин», в сербской рукописи сделана вставка с обращением к святой Богороди-

---

[14] Наш перевод греческого текста по: *Vassiliev A.* Op. cit. P. 326–327.

[15] Похвальное слово святому Евфимию, епископу и чудотворцу Мадитскому, написанное Григорием Кипрским // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1889. Т. 1. С. 1–70.

це из Эфеса, святой Владычице «от Высоких гор», святой Владычице из Ираклии (?), святой Владычице «от Бессквер-ных», святой Владычице «от Плакедонии» (скорее всего, из Македонии), святой Владычице из Одрина, святой Богороди-це «от Кидохта (?)», святой Богородице Милостивой (*Л.* 23), что указывает на различную географическую среду бы-тования этих текстов.

Упоминание Богородицы из Афин позволяет довольно точно локализовать место составления или бытования про-тографа венской Молитвы: в VI веке, предположительно при Юстиниане I, Парфенон был превращен в кафедраль-ный храм Богородицы Афинской (Афиниотисса). Пик ее почитания приходится на начало XI века, когда император Василий II решил возродить былое величие этого города.

Другая большая вставка в славянском тексте следует по-сле имени св. Иоанна Предтечи и Крестителя (*Л.* 23–23 об.). В ней помимо греческих упоминается ряд славянских свя-тых: прп. Гавриил Лесновский (XI), прп. Иоаким Осого-вский (кон. XI – нач. XII в.), прп. Прохор Пшинский (XI в.), прп. Иоанн Рыльский († 946), святые Борис и Глеб «от Русь» († 1015), св. Петка-Параскева Эпиватская (2-я пол. X в.), а также несколько славянских топонимов (святая Владычица «от спирь Серьских», святая Иулиания из Мелника, 15 му-чеников из Струмицы).

Включение в Молитву имен болгарско-македонских и русских святых свидетельствует о предпринятом славян-ским переводчиком значительном редактировании текста.

В рукописи РНБ Q.п.I.24 св. Параскева-Петка Эпиват-ская названа «ста̀ Петко Каликратие вь Трьновѣ» (*Л.* 23 об.). Эта характеристика позволяет уточнить время создания прото-графа данной молитвы: не ранее 1230-х гг., так как мощи св. Параскевы были перенесены Иваном II Асенем из Каликра-тии в Тырнов между 1230 и 1235 гг., наиболее вероятно в 1231 г.[16] Болгарский исследователь Д. Чешмеджиев, изучав-ший культ св. Параскевы на Балканах, считает ее именова-ние «Каликратской» уникальным[17]. Это говорит о том, что между перенесением мощей св. Параскевы из Каликратии

---

[16] Българската литература и книжнина през XIII век / Ред. И. Божилов, С. Кожухаров. София, 1987. С. 209.

[17] Благодарим Д. Чешмеджиева за предоставленные нам сведе-ния, касающиеся культа св. Параскевы Эпиватской.

в церковь 40 мучеников в Тырнове прошел небольшой отрезок времени, и прежнее местонахождение мощей еще не было целиком вытеснено из памяти болгарской столицей. Болгарские государи, начиная с Ивана I Асеня и Калояна проводили политику «собирания святынь». При Иване II Асене западно-болгарские — македонские отшельники почитались не только в Македонии, но и в Тырново, куда к этому времени были перенесены мощи не только св. Петки, но и преподобных Иоанна Рыльского (в специально построенную в честь него церковь в Трапезице) и Гавриила Лесновского (в храм святых Апостолов в Трапезице).

Надо особо отметить, что названия греческих городов Адрианополя, Веррии и Серре/Серрес (Σέρραι или Σέρρες) даются в славянизированной форме: Одрин, Бер и Серь. Появление имени местночтимой святой Иерусалимы — «Ерасии от Бера» (*Л.* 22) между двумя наиболее чтимыми великомучениками Димитрием Солунским и Георгием Победоносцем, которые всегда упоминаются вместе, можно объяснить только поздней редакторской вставкой (Ерасия-Иерусалима отсутствует в греческой молитве), которая обусловлена географической близостью Фессалоники и Веррии (после упоминания о Солуни редактору пришла мысль о соседней Веррии).

Адрианополь, Серры и Веррия, равно как и упомянутые в молитве Мелник и Струмица, относятся к «порубежным» городам Фракии и Македонии, которые на протяжении средневизантийского периода неоднократно переходили из-под власти Византии в состав славянских государств (значительное проникновение вглубь греческих территорий происходило при царях Борисе, Симеоне, Самуиле, Калояне, Иване II Асене, Стефане IV Душане).

Перечисленные в Молитве над болящим Адрианополь, Мелник, Серры, Веррия и Струмица были включены в состав Болгарского Второго царства при Калояне (1205–1207), но после его гибели утрачены и повторно присоединены при Иване II Асене после победы в битве под Клокотницей (1230). Вскоре после смерти Ивана II Асеня, в 1246 году Серры, Мелник и Веррия была отвоеваны никейским императором Иоанном III Ватаци (еще раньше ему подчинился Адрианополь). Таким образом, мы полагаем, что болгарский протограф возник в последние годы правления Ивана

II Асеня — 1231–1241. Эти топонимы снова стали актуальны с включением греческих территорий (кроме Адрианополя) в состав государства Стефана IV Душана (1331–1355). Годы его правления как раз совпадают с временем написания сербской рукописи РНБ Q.п.I.24.

Мы публикуем текст девятой молитвы над болящим в орфографии, приближенной к оригиналу. Многие из встречающихся названий требуют специального толкования. Географические привязки многих святых даны не по месту их происхождения или мученической кончины, а по месту особого почитания. Например, житие вмц. Варвары, обозначенной в венской рукописи как «святая Варвара из Патр», никаким образом не связано с этим городом. Патры известны прежде всего как место кончины и хранения мощей ап. Андрея Первозванного, который является небесным покровителем города. Можно только предположить, что на какое-то время в Патрах стал актуален культ вмц. Варвары (например, в связи с принесением мощей или чтимой иконы этой святой). Тем более, что в городе издревле существует церковь во имя вмц. Варвары, а в монастыре Элеусы недалеко от Патр хранится частица ее мощей. Сильно искаженные имена и географические названия, с которыми мы сталкиваемся в рукописи РНБ Q.п.I.24, характерны для многих агиографических памятников эпохи Второго Болгарского царства, начиная с месяцеслова Охридского Апостола (кон. XII в.): Драганова Минея (кон. XIII в.), календари Апостолов НБКМ № 882 (2-я пол. XIII в.) и Црколез № 2 (кон. XIII в.), месяцеслов Баницкого Евангелия (кон. XIII в.), второй календарный раздел Карпинского Евангелия-Апостола, относящийся к началу XIV века, и др.[18]

[18] *Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 71.

Текст

Молитва девятая «над болемь» в Требнике РНБ Q.п.I.24

Л. 21

Мтва .ѳ.
Влко Гѝ Бѐ ншь врачю болещимь .
и цѣлителю недоужнъімь . иже не
вьсхотѣ всакомоу чакоу бъіти
недоужноу . нь҃ъ всегда здравоу и бе
спомъісльноу . тъі самь ннѣ ра
ба твоего . їмь . иже в тѣлеснѣ
мь недоузѣ лежить, млстивомѫ
Боу . посѣщающомоу рабъі свои .
тъі и влко Гѝ Бѐ ншь . по млсти тво
ею вьздвигни дѣло роукоу своею .
оугаси ємоу wгнь . оутоли ємоу
болѣзни . исцѣли ємоу всаки

Л. 21 об.

е ѥзъі . Гѝ Бѐ ншь иже тѣцоу Петро
воу вь wгни соущоу лежещоу словом
своимь вьздвигноувь . тъі и ннѣ при
зри на раба твоего . оутоли ємоу
мльвъі . ѿжени ємоу тешки сь
нь и скврьнъі тѣлеснъі wчисти .
иже врьховнаго апла Петра а̀ггло
мь изведе ис тъмничнъіе оузъі .
иже исповѣдника Павла апла
избави ѿ роукъі Аронѣ црѣ . иже во
злюбленнаго си дроуга . Iwn Босло
вца . избави ѿ Артемидъі . иже прв
моудраго Ноа ѿ страшнаго и мно
гопагоубнаго потопа спсе . тъі са

мь нн҃а ѿ сихъ недоугь дх҃овною си
десницею посѣти раба своего . иже
праве҆наго приемь Аврама ѿ вса
кое печали изъбави . иже бесчисль
наго Иwва многонапастнаго ѿ
гноища изъбави . иже законодавца

Л. 22 (далее один лист утрачен)

щениемь . сти҃ .г҃. ѿроци иже
пещь оугасисте . помозѣте рабоу
своемоу . сти҃ .ѕ҃. ѿрокь иеже вь
Ефесѣ посѣтите раба своего .
сти҃ .ѳ҃. м҃кь иже вь евзѣ[19] чю҆са сьдѣа
вше, вь конови . сти҃ .м҃. м҃кь
иже вь Севастиньсцѣ блатѣ вѣ
нчавшесе, посѣтите раба своего .
сти҃ .лг҃. м҃кь иже ѿ Рима . сти҃
wци .т҃.п҃. иже вь пропастехь
скончавшесе, помозѣте рабоу
своемоу . сти҃ соуци моужие
иже Бжиа ра҆ словеса скончавше
се, посѣтите раба своего . стъı
Дерапие ѿ Змиринъı . стаа Оу
лиание ѿ Кесарию . стъı Лew
нтие ѿ Риполѣ . стъı Димитрие
Солоуньскъı . стаа Ерасие ѿ Бе
ра . стъı Гewргие ѿ Кападокие

Л. 22 об.

стъı Козмо и Дамиане . и Ермо
ла и Панделеимоне . сти҃ исповѣ
дници . Гоурие и Самоне и Авива
иже двцоу ѿ мртвъıхь вьскрси

[19] иже вь евзѣ наведено черными чернилами

сте, помозѣте рабоу своемоу
стѣи Ікендине Пигасие и Ѥлпи
дифоре и Амводисте . стѣи Кира
Iw[.]е[20] стѣи Пр^тче Гнь . стѣи Гавсе
сие[21] . стѣи Петре ѿ Рима . стѣии
Павле ѿ Дамаскъ . стѣи Нико
лае ѿ Моурии . стѣи Костанти
не и Ѥлено . wбличивши кр^сть
Гнь . стѣи Вас^лие ѿ Кесарие . стѣи
Ѥфреме ѿ Сириань . стѣи Iwа^н Zла
тоуусте . стѣи Тоурсе и Селевкие
Димоне и Глигорие . стѣи Ѥвь
статие . стѣи Прокопие стѣи Ме
ркоурие . стѣи Деwдре ѿ Ѥвхаи
тъи . стѣи Никито ѿ Харисие . стѣи

Л. 23

Ѥлевтерие . посѣтите раба своего ѿ
всакоѥ болѣзни . стаа Бце ѿ Ѥфеса .
стаа вл^чце ѿ възокъ^х горь . стаа вл^це
[.] раклие[22] . стаа вл^чце ѿ весквь
нъихь стаа вл^чце ѿ Плакедоние .
стаа вл^чце ѿ Wдрина . стаа Бце ѿ Кі
дохта[23] . стаа Бце мл^стиваа . стаа м^це
Марино поправши zмиа и диавола .
стаа Анастасие раz^рѣшнице оузамь .
стаа Декло . стаа Деwфаноу ѿ Цри
града . стаа Катерино иже вь Але
ксандрии . стѣии Iwа^н Кр^стлю . стѣи Кр^сте
ѿ Синда . стѣи Кр^сте ѿ Спирихъие .

---

[20] Iw[.]е. Начало 8-й строки загрязнено, одна буква не читается.

[21] Конец 8-й и начало 9-й строки загрязнено. Имя следует читать Гавсесие или Гавксие.

[22] Первая буква стерта. По всей видимости, надо читать Ираклие.

[23] ѿ Кідохта: последние буквы 6-й строки написаны по соскобленному, начало 7-й строки полусмыто.

стѣи Се[...]гентиѥ[24] ѿ Трапезонта . стѣи
Авьѕентиѥ ѿ Харианиѥ . стѣи Ієвь
статиѥ ѿ Пещеры . стѣи Wреста и Ма
драриѥ посѣтите раба своѥго . стаа
вл^чце ѿ спирь Сѣрьскыѫ . стаа Оули
ианиѥ ѿ Мелника . сти [...] Стрв
мисци[25] . стѣи wче [.]авричю[26] ѿ горы

Л. 23 об.

Лѣсновьскыѥ . стѣи wче Акиме ѿ
Славиць . стѣи Прохоре ѿ Пшине .
стѣи Iwa^ ѿ Рылоу . стѣи Хлѣба и Бо
риса ѿ Роусь . стѣи Иѣкове ѿ Гали
на . стаа Петко Каликратиѥ вь
Трьновѣ . стѣи Аѳанасиѥ ѿ Ієр^лма
стѣи Newсторе Солоуньскы . стѣи
Андрею Критьскы . стѣи Антиме
ѿ Никодимиѥ . сти wци Никеи
сци . т҃.н҃. правомоу ѕаконоу на
ставници . посѣтите раба своѥго .
стии ап^ли пр^оци . и м^ци сщенници .
праведници wци поустиножите
лиѥ . оучителиѥ цркѵни ѥрарси
и все нб^снѣыѥ силы . аггли архгли
и все власти многоочита хероу
вимь . и .s҃. крилата серафимь .
силою недвижимаго . честнаго
и животворещаго кр^т . припадите
и оумолитесе су ѥдиного много

Л. 24

мл^стиваго Ба҃ . іако да подда^ ѕ^равиѥ ра

---

[24] Се[...]гентиѥ: две буквы в середине слова выскоблены.
[25] сти [...] стрвмисци: перед стрвмисци две-три буквы стерты.
[26] [.]авричю: первая буква стерта.

бо҃у своемоу . спсениѥ и продлъжениѥ
днемь . ѿжен҃ѣте ѿ раба Бжиа вса
кь wгнь . и всакоу тресавицоу . и вса
кь недоугь приходещиⁿ на нь . закли
наю въı .б҃. в҃. ꙗзъı ꙗже въı имать
чл҃кь . ѿстоупите ѿ раба Бжиа . ѥ
дали ѿ нб҃е приде болѣзнь сиа . или ѿ
сл҃нца . или ѿ лоунъı или ѿ грома .
или ѿ троуса . или ѿ вѣтра . или wбли
сканиа . или ѿ горъı . или ѿ каменѣ .
или ѿ источникь водънъıⁿ . или с поутѣ
или ѿ полѣ или ѿ врьтоградь . или ѿ ра
споутиа . или ѿ всакого храма при
досте врѣдити раба Бжиа . ѥда кто
завистию или ревностию вьсхотѣ
оустроити . и положиль ѥ҃ в домоу
или вь зрѣни wчима . или ѿ напаст[.][27]
приходещиⁿ на нь . или ѿ дноу . или ѿ
троуса . или ѿ главоу . или ѿ ср^чнъıѥ

Л. 24 об

оузъı . придосте врѣдити раба Бжиа .
ѥда ѥго глава болить . или wчи или рв
цѣ . или ср^це или слѣзень или запрѣниѥ
водѣ . или велици недоузи . ѥже прихо
деть на раба Бжиа . заклинаю въı Бомь
Вседрьжителемь . вьзвратѣтесе кожо^
вь своѥ мѣсто вь поустъıѥ горъı . и ѿ
стоупите ѿ раба Бжиа . и не врѣдите
ѥго ни вь чело ни вь главоу, ни вь wчи .
ни вь ꙗзъıцѣ . ни вь оустѣхь . ѥже при
ходеть врѣдити раба Бжиа . вьзвъı
шающисе ѥмоу вь ср^ци . ѿстоупите

[27] Последняя буква 18-й строки не читается.

т҃ѡ него . и вьзвратитесе на главоу сь
творшомоу въı . или послављшомоу въı
оу него . аще ѥсть ѡц҃оу створиль
или ближнемоу . вь ѡсили своѥмь . аще
ли отравиль . или фармакосаль . сло
вомь Б҃жиѥмь да раз^рѣшитсе . ннѣ и
пр ⁘

Комментарии

избави от руки Ароне царе (*Л.* 21) — в греческом тексте указывается император Нерон.

иже возлюбленнаго си друга Иоанна Богослова избави от Артемиды (*Л.* 21) — ап. Иоанн Богослов и его ученик Прохор были схвачены жителями Эфеса, но по молитве Иоанна ко Христу статуя богини в храме Артемиды Эфесской упала и разбилась, а обитавший там бес покинул это место.

святии три отроци, иже пещь угасисте (*Л.* 22) — три вавилонских отрока Анания, Азария и Мисаил, которых царь Навуходоносор бросил в печь огненную (память 17 декабря).

святии семь отрокь еже вь Ефесе (*Л.* 22) — семь отроков-христиан, скрывавшиеся в пещере в гонения императора Декия (ок. 250), чудесным образом уснули и очнулись в правление императора Феодосия II Младшего (408–450) (память 4 августа и 22 октября).

святии девять мученик, иже вь Евзе чудеса сьдеявше (*Л.* 22) — в греческом тексте упоминаются 9 мучеников Кизических (конец III в., память 29 апреля), таким образом, вместо «Евза» должно читаться Кизик.

вь коноби (*Л.* 22) — то есть в котле. Об этой пытке не говорится в Житии Кизических мучеников, говорится только, что после различных мучений им отсекли головы. В греческом тексте после 9 Кизических мучеников названы 10 Критских мучеников (память 23 декабря), упоминание которых отсутствует в славянском тексте.

святии сорок мученикь, иже вь Севастиньсце блате (*Л.* 22) — 40 Севастийских мучеников пострадали при императоре Лициний († 320, память 9 марта). Наименование Севастийского озера болотом («блатом») необычно, однако встречается в ряде южнославянских агиографических текстов, на-

пример, в месяцеслове болгарского Евангелия БАН Никол. № 2 конца XIII – начала XIV века отмечена память стыхъ мкь ѳ въ Севаньстиньстѣмъ влатѣ» (*Л.* 134).

святии 33 мученикъ, иже от Рима (*Л.* 22) — известны 33 Африканских мученика († ок. 249–251, память 10 апреля) и 33 Мелитинских мученика († начало IV в., память 7 ноября), тогда как пострадавшие в Риме числом 33 неизвестны. Эта формулировка содержится уже в греческом протографе.

святии отци 380, иже въ пропастехъ скончавшесе (*Л.* 22) — в византийских календарях, в том числе в Синаксаре Константинопольской церкви (конца X в.), под 28 октября отмечается «память в пропасти восточных святых отцов»[28]. Однако число 380 в греческих источниках отсутствует. По-видимому, оно относится к 318 отцам I Вселенского Собора в Никее, которые указываются в тексте греческой молитвы вместо святых отцов, скончавшихся «в пропасти». В тексте славянской молитвы 318 отцов I Вселенского Собора в Никее завершают перечень святых.

святии сущи мужие, иже Божия ради словеса скончавшесе (*Л.* 22) — в тексте греческой молитвы: «святые 10 тысяч мужей в Богослове скончавшиеся» (ἅγιοι οἱ μύριοι ἄνδρες οἱ ἐν Θεολόγῳ τελειωθέντες)[29].

святы Ферапие от Змирины (*Л.* 22) — в греческой молитве указывается святой Ферапонт из Смирны. В Греческой Церкви почитаются два Ферапонта: Ферапонт, епископ Кипрский († начало IV в., память 25 мая), и Ферапонт, епископ Сардийский († III в., память 27 мая), но ни один из них не связан со Смирной.

святаа Улияние от Кесарию (*Л.* 22) — в греческом тексте указывается мученик Иулианий, а не мученица. Он пострадал в Кесарии Палестинской вместе с мч. Памфилом и 10 другими мучениками († 307–309, память 16 февраля).

святы Леонтие от Риполе (*Л.* 22) — мч. Леонтий, казненный в Триполи Финикийском при императоре Веспасиане († 70–79, память 18 июня).

святы Димитрие Солуньскы (*Л.* 22) — Димитрий, вмч. Фессалоникийский († ок. 305–306, память 26 октября).

---

[28] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902, 1971[r]. (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris). Col. 170.

[29] *Vassiliev A.* Op. cit. P. 324.

святаа Ерасие от Бера (*Л.* 22) — в Веррии, крупном греческом городе в Центральной Македонии, особо почиталась мц. Иерусалима, пострадавшая в Александрии при императоре Аврелиане (память 4 сентября). Ее имя отсутствует в греческой молитве. Удивительно появление этой святой между двумя самыми чтимыми из великомучеников — Димитрием Солунским и Георгием Победоносцем, которые всегда упоминаются вместе. Объяснить это можно только поздней редакторской вставкой, которая связана географической близостью Фессалоники и Веррии.

святы Георгие от Кападокие (*Л.* 22) — вмч. Георгий Победоносец († 303, память 23 апреля).

святы Козмо и Дамияне (*Л.* 22 об.) — в Византии почитались три пары врачей и бессребреников с этими именами: Косма и Дамиан Асийские или Киликийские (III в., память 1 ноября), Косма и Дамиан Аравийские († 287 или 303, память 17 октября), Косма и Дамиан Римские († 284, память 1 июля). Современные западные агиологи придерживаются мнения об их тождественности.

Ермола (*Л.* 22 об.) — сщмч. Ермолай Никомидийский, обративший в христианство вмч. Пантелеимона († ок. 305, память 26 июля).

Панделеимоне (*Л.* 22 об.) — вмч. Пантелеимон, врач и целитель († 303 или 305, память 27 июля).

Гурие и Самоне и Авива, иже девицу от мертвыхъ въскресисте (*Л.* 22 об.) — Гурий, Самон († 299–306) и Авив († 322), мученики и исповедники Эдесские (память 15 ноября). В греческой молитве дается точная формулировка чуда о спасении Евфимии, заживо погребенной готским воином вместе с его умершей женой: «девицу из гроба похитившие и на родину ее уведшие»[30]. Славянский перевод неточен: Евфимия не умирала, поэтому ее не надо было воскрешать.

святы Икендине, Пигасие, и Елпидифоре, и Амбодисте (*Л.* 22 об.) — мчч. Акиндин, Пигасий, Елпидифор и Анемподист († около 341–345, память 2 ноября).

святы Кира Иоане (*Л.* 22 об.) — Кир и Иоанн, мученики и бессребреники († 311, память 31 января).

святы Предтече Господень (*Л.* 22 об.) — в греческом тексте вместо св. Иоанна Предтечи фигурирует ап. Иоанн Бо-

---

[30] *Vassiliev A.* Op. cit. P. 324.

гослов († ок. 100, память 26 сентября), что более логично, так как далее упоминаются апостолы Петр и Павел. В рукописи РНБ Q.п.I.24 Иоанн Предтеча указывается ниже, после святых жен и перед призыванием святого Креста.

святы Гавсесие (?) (*Л.* 22 об.) — неясно, какой святой имеется в виду. В греческом тексте молитвы имена апостолов Иоанна Богослова, Петра и Павла следуют подряд.

святы Петре от Рима (*Л.* 22 об.) — апостол Петр был распят вниз головой в Риме († между 64 и 68, традиционно указывается 67 год, память 29 июля).

святы Павле от Дамаскы (*Л.* 22 об.) — апостол Павел (Савл) также был казнен в Риме, как римский гражданин он был обезглавлен († 67 или 68, память 29 июля). По дороге в Дамаск произошло явление Спасителя гонителю христиан Савлу и его обращение (Деяния 9:3–18).

святы Николае от Мурии (*Л.* 22 об.) — свт. Николай Чудотворец, архиепископ Мир Ликийских († 345, память 6 декабря).

святы Константине и Елено, обличивши Кресть Господень (*Л.* 22 об.) — равноапостольные император Константин Великий († 337) и его мать Елена († 327), по инициативе которой были предприняты раскопки на Голгофе и обретен Честной Крест Господень. В греческой молитве их имена пропущены.

святы Василие от Кесарие (*Л.* 22 об.) — свт. Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской († 379, 1 января).

святы Ефреме от сириянь (*Л.* 22 об.) — прп. Ефрем Сирин († 373–379, память 28 января). В тексте греческой молитвы между Василием Великим и Иоанном Златоустом вместо Ефрема Сирина стоит имя свт. Епифания Кипрского († 403, память 12 мая), церковного писателя и борца с ересями.

святы Иоане Златоусте (*Л.* 22 об.) — свт. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский († 407, память 13 ноября).

святы Турсе, и Селевкие, Фимоне (*Л.* 22 об.) — мученики Фирс, Левкий и Филимон († 249–251, память 14 декабря), пострадавшие в царствование императора Декия.

Глигорие (*Л.* 22 об.) — неизвестно, какой из многочисленных святых Григориев имеется в виду, в греческом тексте между Фирсом, Левкием, Филимоном и вмч. Прокопием

указывается имя прп. Алипия Столпника († 640, память 26 ноября).

святы Евьстатие (*Л.* 22 об.) — Евстафий Плакида, вмч. († ок. 118, память 20 сентября).

святы Прокопие (*Л.* 22 об.) — Прокопий, вмч. († 303, память 8 июля).

святы Меркурие (*Л.* 22 об.) — Меркурий, вмч. († сер. III в., память 24 ноября).

святы Феодоре от Евхаиты (*Л.* 22 об.) — вмч. Феодор Стратилат, происходивший из г. Евхаиты в провинции Еленопонт в Малой Азии († 319, память 8 февраля и 8 июня).

святы Никито от Харисие (*Л.* 22 об.) — вмч. Никита († ок. 372, память 15 сентября) никак не связан с «Харисией», он пострадал в стране готов, а мощи его были перенесены в Мопсуестию в Киликии. Известен прп. Никифор, основавший монастырь в Харсиане (память 23 октября). В греческом тексте этот святой не упоминается.

святы Елевтерие (*Л.* 22 об. – 23) — сщмч. Елевферий, еп. Иллирийский, пострадал в Риме в первой половине II в. (память 15 декабря). Особо чтится на Балканах, где считают, что этот святой помогает при тяжелых родах. В греческом тексте его имя отсутствует.

святаа Богородице от Ефеса (*Л.* 23) — согласно средневековому апокрифу в Эфесе произошло Успение Пресвятой Богородицы. Однако не обязательно связывать культ Богородицы в Эфесе только с апокрифом о Ее пребывании и Успении в этом городе. В Эфесе была построена большая базилика, посвященная Пресвятой Богородице, в которой проходили заседания IV Вселенского Собора (431). Игумен Даниил (ок. 1107) видел в Эфесе почитаемую икону Божией Матери[31].

святаа владычице от высоких горь (*Л.* 23) — возможно, речь идет о переводе какого-то греческого топонима вроде горы Псилоритис на Крите (Ψηλορείτης, от ὑψηλός высокий и ὄρος гора).

святаа владычице Ираклие (?) (*Л.* 23) — крупнейшими византийскими городами с этим названием были Ираклия (Гераклея) Вифинская, Фракийская и Линкестидская (совре-

---

[31] Житье и хоженье Данила, Русьскыя земли игумена 1106–1108 гг. // ППС. 1883. Т. 1, вып. 3. (Вып. 3). С. 7.

менная Битола). За последней в средневизантийский период закрепилось название Пелагония.

святаа владычице от бескврьныхъ (*Л.* 23) — по всей видимости, перевод с греческого. В сочетании «бесскверная (бескровная) жертва» использовалось слово ἀναίμακτος, в других случаях употреблялись также слова ἀμίαντος и ἀμόλυντος.

святаа владычице от Плакедоние (*Л.* 23) — поскольку созвучные топонимы отсутствуют, наиболее вероятно, что это искаженное при переписке название Македонии.

святаа владычице от Одрина (*Л.* 23) — кафедральным собором Адрианополя являлся храм Св. Софии, в городе находилась также церковь Богородицы Одигитрии.

святаа Богородице от Кидохта (?) (*Л.* 23) — неизвестный топоним.

святаа Богородице милостиваа (*Л.* 23) — один из основных иконографических изводов Божией Матери — Елеуса (Милостивая) происходит от иконы, написанной ап. Лукой.

святаа мученице Марино, поправши змия и дияволя (*Л.* 23) — вмц. Марина († ок. 284–305, память 17 июля), которая крестным знамением победила диавола, явившегося ей в образе змея.

святаа Анастасие раздрешнице узамь (*Л.* 23) — вмц. Анастасия († 290 или 304, память 22 декабря). Ее греческое именования Фармаколитрия традиционно переводится как Узорешительница, гораздо реже встречаются другие варианты перевода, например, «потвороизбавница» (*Конзал В.* Старославянская молитва против диавола. М., 2002. С. 110), или «отравоизбавительница» (Берлинский Иерусалимский Типикон 1331 г.).

святаа Фекло (*Л.* 23) — первомученица равноапостольная Фекла († нач. II в., память 24 сентября), ученица ап. Павла.

святаа Феофану от Цариграда (*Л.* 23) — блаженная царица Феофано, жена византийского императора Льва IV Мудрого († 893 или 895, память 16 декабря).

святаа Катерино, еже въ Александрии (*Л.* 23) — вмц. Екатерина Александрийская († ок. 305–313, память 24 ноября).

святы Иоане Крестителю (*Л.* 23) — святой пророк Иоанн Предтеча и Креститель († 28–29, память 29 августа).

святы Кресте от Синда (*Л.* 23) — по всей видимости, имеется в виду город Синд на реке Аксиос недалеко от Фессалоники.

святы Кресте от Спирихые (*Л.* 23) — топоним неизвестен. В греческом языке есть слово σπυρίχνιον, которое переводится как корзинка. Большая река, протекающая в Фессалии и впадающая в залив Малиакос, носит название Сперхиос (Σπερχειός).[32]

святы Се...гентие (?) от Трапезонта (*Л.* 23) — мч. Евгений (III в., память 21 января) считался небесным покровителем города Трапезунда.

святы Авъксентие от Хариание, святы Евъстатие от Пещеры, святы Ореста и Мадрарие (*Л.* 23) — мученики Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий и Орест († нач. IV в., память 13 декабря). Каким образом Авксентий связан с «Харианией», а Евстратий с «Пещерой» непонятно. Евстратий и Евгений происходили из города Араврак, жили в Сатале (провинция Армения Первая). Авксентий, пресвитер Аврарракинский, был обезглавлен недалеко от города в местности Орория. Евгений казнен в Авраке, а Евстратий — в Севастии. По его завещанию, его тело должно было быть похоронено в Авракѣ в месте Аналикозора вместе с Авксентием, Орестом, Мардарием и Евгением.

святаа владычице от спирь Серьскых (*Л.* 23) — Серры, крупный город в Македонии, в 95 км к северо-востоку от Фессалоники. Слово спира (σπεῖρα), то есть вооруженный отряд, зачастую употреблялось южными славянами без перевода[33]. В сербском языке имеется грецизм «спила» (пещера)[34]. Скорее всего, в данном случает речь идет о пещерах, которых много в окрестностях Серр, или о часто встречающемся в Греции топониме Спилия (или Спилеа, Спильес), получившем название от пещер.

святаа Улияние от Мелника (*Л.* 23) — крепость Мелник впервые упоминается в источниках под 1014 годом, она неоднократно переходила из состава византийских владений

---

[32] Tabula imperii Byzantini. Wien, 1976. Bd. 1: Hellas und Thessalia. S. 261–262.

[33] *Miklosich Fr.* Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Vindobonae, 1862–1865. P. 872.

[34] Сербско-хорватско-русский словарь / Сост. И.И. Толстой. М., 1970. С. 560.

под власть болгарских правителей. Сейчас находится на территории Болгарии недалеко от современно греко-болгарской границы. О почитании в Мелнике святой Иулиании ничего не известно.

святии ... Струмисци (*Л.* 23) — вероятно, имеются в виду 15 Тивериопольских (Струмицких) мучеников, пострадавших в 361 г. при императоре Иулиане Отступнике. Их полузабытый культ был возрожден в конце IX – начале X в. болгарскими правителями Борисом и Симеоном. О почитании Струмицких мучеников в Македонии свидетельствует их житие, написанное Феофилактом, архиепископом Охридским (1089–1126?)[35].

святы отче Гавричю от горы Лесновьскые (*Л.* 23–23 об.) — прп. Гавриил Лесновский (XI в., 15 января), пустынник, ученик прп. Иоанна Рыльского, основатель монастыря во имя Архангела Михаила на Лесновской горе (современная республика Македония).

святы отче Акиме от Славищь (*Л.* 23 об.) — прп. Иоаким Осоговский или Сарандапорский (конец XI – начало XII в., память 16 августа) основал свой монастырь недалеко от Лесновского. Только в этой рукописи он связывается с областью Славищи недалеко от Липляна[36].

святы Прохоре от Пшине (*Л.* 23 об.) — прп. Прохор Пшинский, основавший монастырь на реке Пчиня (XI в., память 19 октября и 15 января).

святы Иоане от Рылу (*Л.* 23 об.) — прп. Иоанн Рыльский († 946, память 19 октября), один из самых известных болгарских святых.

святы Хлеба и Бориса от Русь (*Л.* 23 об.) — святые князья-страстотерпцы Борис и Глеб († 1015, память 24 июля). Упоминание на первом месте младшего брата Глеба перед

---

[35] Гръцки извори за българската история: произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ Български, отнасящи до българската история / Извори за българската история. Т. 30. София, 1994. С. 55–75.

[36] «Владика је Липљански имао власт по Вранию и Славищу» (*Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1864. Т. 3. С. 120).

старшим Борисом заставляет вспомнить о глебоборисовском культе[37].

святы Иакове от Галина (*Л.* 23 об.) — неизвестный святой.

святаа Петко Каликратие въ Трънове (*Л.* 23 об.) — св. Параскева (2-я пол. X в., память 14 октября) происходила из села Эпиват (между Силимврией и Константинополем). В XI веке ее мощи были перенесены в соседний город Каликратию в церковь святых Апостолов. Ее имя по-гречески означает «пятница», отсюда происходит болгарский и сербский перевод Пятка или Петка.

святы Афанасие от Ерусалима (*Л.* 23 об.) — святой Афанасий Иерусалимский не известен, наиболее почитаемый из святых Афанасиев — свт. Афанасий Великий, патриарх Александрийский († 373, память 2 мая и 18 января). В греческом тексте это имя отсутствует, выше упоминается святая Афанасия — супруга прп. Андроника (IV–V вв., память 9 октября).

святы Неосторе Солуньскы (*Л.* 23 об.) — Нестор, мч. Фессалоникийский († ок. 305–306, память 27 октября).

святы Андрею Критьскы (*Л.* 23 об.) — свт. Андрей, архиепископ Критский, гимнограф († 740, память 4 июля).

святы Антиме от Никодимие (*Л.* 23 об.) — сщмч. Анфим, еп. Никомидийский († 303, память 3 сентября). Место мученической кончины Анфима, Никомидия, названа «Никодимией» еще в одном агиографическом памятнике — месяцеслове Боянского Евангелия 1-й пол. XIII в. (*Л.* 98 об.)

святии отци Никеици 318 (*Л.* 23 об.) — святые 318 отцов I Вселенского Собора в Никее (325).

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird der Text eines Gebets über den Kranken aus dem serbischen Gebetsbuch (Trebnik) der Russischen Nationalbibliothek Q.п.I.24 aus dem 14. Jhr. zum ersten Mal ediert und ins Russische übersetzt. Es wird festgestellt, daß dieses Gebet eng verwandt ist mit einem Gebet aus dem von Af. Vassiliev edierten Sammelcodex Vindobonensis philos. 178

[37] *Алешковский М.Х.* Русские глебо-борисовские энколпионы 1072–1150 годов // Древнерусское искусство: художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 106–124.

aus dem 15. Jhr., der auf den gleichen Prototyp zurückgeht. Als *terminus post quem* für die Verfassung des Originaltextes des Gebetes soll das 10. Jhr. anerkannt werden. Die Verschiedenheiten der zwei Rezensionen betreffen vor allem die zur Hilfe des Kranken gerufenen Heiligen und Reliquien, die auf ihre Existenz in verschiedenen geographischen Gebieten hinweisen. Unter allem wird im slawischen Text eine Reihe von bulgaromazedonischen und russischen Heiligen der 10-13. Jhr. erwähnt, sowie eine Reihe von vielen Ortsnamen, die mit den Gebieten von Thrakien und Mazedonien verbunden sind. Die Analyse dieser Angaben läßt mutmaßlich die Verfassungszeit des bulgarischen Protographs des Gebetsbuches feststellen. Das sind die Jahre 1231-1241 – die letzten Jahre der Regierungszeit des bulgarischen Zaren Iwan II. Assen'. In der ersten Hälfte des 14. Jhrs. waren diese Gebiete an den serbischen Staat von Stephan IV. Duschan gefallen, was zeitlich mit der Verfassung der serbischen Handschrift zusammenfällt. Der Edition ist ein hagiographisches Kommentar beigefügt.

АНАФОРА АП. ФОМЫ ИЗ ЕВХОЛОГИЯ БЕЛОГО МОНАСТЫРЯ

диакон Михаил Желтов (ЦНЦ ПЭ, ПСТГУ)

Среди более чем десяти анафор, сохранившихся в знаменитой коптской литургической рукописи — Евхологии Белого монастыря (предположительно X–XI вв.; рукопись сохранилась в виде четырех разрозненных частей в библиотеках Парижа, Ватикана, Лондона и Каира[1]), — одна, носящая имя ап. Фомы, представляет особый интерес[2]: если другие из известных только по этой рукописи коптских версий анафор по своей структуре относятся к т.н. западно-сирийскому типу (или же структурный тип не может быть выявлен в силу фрагментарности текста), то структура этой анафоры принадлежит к египетскому типу.[3]

---

[1] См.: *Lanne E.* Le Grand Euchologe du Monastère Blanc. Paris, 1958. [PO. T. 28. Fasc. 2].

[2] Помимо нее, сохранившиеся листы Евхология Белого монастыря также содержат: молитву на преломление Св. Хлеба (предположительно из сирийской литургии, приписываемой Тимофею Александрийскому); молитвы до и после «Отче наш»; фрагмент разрешительной молитвы; фрагмент коптской анафоры, носящей имя свт. Григория Богослова; фрагмент (intercessio) из коптской анафоры, носящей имя свт. Кирилла Александрийского; фрагмент (intercessio) из неизвестной анафоры; фрагмент западно-сирийской анафоры, приписываемой Иоанну из Бостры; славословие некой молитвы (анафоры?); фрагменты западно-сирийской анафоры, надписанной именем Севира Антиохийского; фрагменты неизвестной анафоры западно-сирийского типа; окончание неизвестной анафоры; анафору западно-сирийского типа, надписанную именем ап. Матфея; начальную часть анафоры, названной именем ап. Иакова; две молитвы на преломление Св. Хлеба; три частично сохранившиеся благодарственные молитвы; фрагменты двух главопреклонных молитв; заключительную часть анафоры (предположительно, свт. Василия Великого); фрагменты трех молитв на преломление Св. Хлеба; молитвы из чинопоследования таинства Брака.

[3] Обобщающие работы о литургиях египетского типа: *Schermann Th.* Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung. Paderborn, 1912; *Τρεμπέλας Π.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Τ. 2: Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς. Ἀθῆναι, 1961; 1998²; *Krause M.* Aegypten, II

Анафоры египетского типа имеют следующую структуру:

i) Вступительный диалог.
ii) Praefatio.
iii) [Intercessio I][4] и [Oblatio].
iv) Sanctus.
v) Epiclesis I.
vi) Institutio.
vii) Anamnesis и [Oblatio].
viii) Epiclesis II.
ix) [Intercessio II].
x) Заключительное славословие и «Аминь».

Помимо особого порядка следования частей, главной содержательной особенностью анафор египетского типа являются особые форма и значение Sanctus[5] — Sanctus звучит в краткой форме[6] и тесно связан с epiclesis I. Эта связь выражена в том, что фразы, заключающие Sanctus, развивают тему наполненности мироздания славой Божией и переходят в epiclesis I, где содержится прошение об исполнении принесенных Даров благодатью.

Другие содержательные особенности анафор египетского типа — наличие epiclesis II, помещенной после institutio и anamnesis и представляющей собой моление об освящении Даров и/или Церкви; использование краткого приветствия предстоятеля[7] во вступительном диалоге анафоры; неразработанность христологического рассказа о домостроительстве спасения.

(literaturgeschichtlich): Christlich // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. Th. Klauser, E. Dassman u.a. Stuttgart, 1985. Suppl. 1/2. Sp. 68–88; *Johnson M.E.* Liturgy in Early Christian Egypt. Cambridge, 1995. (Alcuin/GROW Joint Liturgical Study; 33); *Желтов М.С.* Древние александрийские анафоры // Богословские Труды 38 (2003). С. 269–320.

[4] Квадратными скобками отмечены части, присутствующие не во всех анафорах этого типа.

[5] Песнь «Свят, Свят, Свят! Полны небо и земля славы Твоей» (Ис. 6:3).

[6] Т. е. без прибавления: «Осанна в Вышних! Благословен Грядущий...» (Benedictus), как в анафорах других типов.

[7] «Един Бог» или «Господь с вами» вместо обычного для анафор других (кроме римского) типов (2 Кор. 13:13).

К египетскому типу относятся три анафоры, сохранившиеся по-гречески полностью: ап. Марка[8]; из Барселонского папируса[9]; из Евхология Серапиона Тмуитского. Еще несколько утраченных греческих анафор египетского типа известны во фрагментах, это анафоры: из папируса из Дейр-Балайзах; из пергамена из Суннарти; из берлинского папируса № 17 032.[10] Анафора (точнее, фрагмент анафоры) ап. Фомы из Евхология Белого монастыря — единственная анафора египетского типа, известная только по-коптски.

Коптский текст анафоры был опубликован в 1958 году одновременно К. Центграф[11] и Э. Ланном[12] (издатели сопроводили текст, соответственно, немецким и французским переводами); отдельный комментарий к тексту анафоры содержит лишь первая из двух публикаций. В дальнейшем анафора почти не попадала в поле зрения исследователей, лишь, самое большее, спорадически упоминаясь в отдельных работах.[13]

---

[8] Известны несколько редакций ее греческого текста, а также коптские и эфиопская версии; анафора может также носить имя свт. Кирилла Александрийского.

[9] Сохранился также фрагмент коптской версии.

[10] Существует целый ряд других фрагментов, содержащих отрывки молитв, нередко интерпретируемых исследователями как отрывки греческих анафор египетского происхождения (см., напр.: *Hammerstaedt J.* Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999. [Papyrologica Coloniensia, 28]), но для них такая интерпретация не является однозначной.

[11] *Zentgraf K.* Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift // Oriens Christianus 41 (1957). S. 67–75; 42 (1958). S. 44–54; 43 (1959). S. 76–103; здесь: Bd. 42. S. 44–49.

[12] *Lanne.* Op. cit. P. 308 [44] — 311 [47].

[13] Так, два небольших, но ценных наблюдения относительно текста анафоры содержатся в монографии Ю. Хеннер, посвященной коптским литургическим фрагментам (*Henner J.* Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. Tübingen, 2000. [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 5]; см. также развернутую рецензию на эту работу: *Brakmann H.* Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie // Oriens Christianus 88 [2004]. S. 115–170), — Хеннер отмечает сходство отдельных выражений анафоры с соответствующими выражениями коптской анафоры, носящей имя св. Григория Богослова (*Henner.* Op. cit. S. 69), а также указывает на сирийское влияние, прослеживающееся в содержании анафоры (Ibid. S. 17).

Ниже мы приводим коптский текст анафоры (по более качественному изданию Ланна, но без сохранения некоторых присущих оргинальной рукописи графических особенностей[14]; точное воспроизведение текста рукописи читатель может найти у Ланна), а также наш русский перевод анафоры и комментарий к ее тексту.

Текст и комментированный перевод анафоры

ⲦⲀⲚⲀⲫⲞⲢⲀ ⲘⲠ2ⲀⲄⲒⲞⲤ ⲑⲰⲘⲀⲤ ⲠⲀⲠⲞⲤⲦⲞⲖⲞⲤ

ⲚⲒⲘ ⲠⲈⲦⲚⲀⲰⲢ ⲠⲈϥⲚⲞⲨⲤ ⲚⲢⲘⲘⲠⲈ ⲚϥⲔⲀⲚⲈϥⲘⲈⲈⲨⲈ 2ⲘⲠⲠⲀⲢⲀⲀⲒⲤⲞⲤ ⲚϥⲔⲀⲠⲈϥ2ⲎⲦ 2ⲚⲑⲒⲈⲬⲎⲘ ⲚⲦⲠⲈ ⲚϥⲚⲀⲨ ⲈⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲠⲒⲀⲦⲚⲀⲨ ⲈⲢⲞϥ ⲠⲈⲒⲀⲦⲦⲀ2Ⲟϥ ⲠⲈⲒⲀⲦⲑⲚⲢⲀⲦϥ ⲠⲀⲄⲈⲚⲎⲦⲞⲤ ⲠⲀⲘⲎⲦⲢⲒ ⲦⲞⲤ ⲠⲈⲚⲦⲀϥⲘⲚⲦⲢⲈⲨⲈ ⲚⲦⲈⲔⲦⲒⲤⲒⲤ ⲦⲎⲢⲤ 2ⲚⲞⲨⲤⲘⲒⲚⲈ ⲘⲘⲚⲖⲀⲀⲨ ⲤⲞ ⲞⲨⲚ ⲚⲦⲈϥⲆⲒⲘⲒⲞⲨⲢⲄⲒⲀ ⲈⲒⲘⲎⲦⲈⲒ ⲚⲦⲞϥ ⲘⲀⲨⲀⲀϥ ⲘⲚⲠⲈⲒⲰⲦ ⲚⲀⲄⲀⲑⲞⲤ ⲘⲚⲚⲈⲠⲚⲀ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲠⲰⲞⲘⲚⲦ ⲞⲨⲀ ⲚⲈ ⲞⲨⲘⲚⲦⲚⲞⲨⲦⲈ ⲚⲞⲨⲰⲦ ⲞⲨⲘⲚ ⲦⲬⲞⲈⲒⲤ ⲚⲞⲨⲰⲦ ⲰⲞⲘⲦⲈ Ⲛ2ⲨⲠⲞⲤⲦⲀⲤⲒⲤ ⲞⲨⲦⲢⲒⲀⲤ ⲈⲤⲬⲎⲔ ⲈⲃⲞⲖ 2ⲚⲞⲨⲘⲚⲦⲚⲞⲨⲦⲈ ⲚⲞⲨⲰⲦ ⲠⲈⲒⲰⲞⲘⲚⲦ ⲞⲨⲀ ⲚⲈ.

ⲠⲈⲚⲦⲀϥⲤⲰⲞⲨ2 Ⲉ2ⲞⲨⲚ ⲚⲘⲘⲞⲞⲨ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲈⲦ2ⲒⲬⲘⲠⲔⲀ2 ⲈⲨⲤⲞⲞⲨ2Ⲥ ⲚⲞⲨⲰⲦ ⲀϥⲘⲞⲨⲦⲈ ⲈⲢⲞⲤ ⲬⲈ ⲦⲈⲑⲀⲖⲀⲤⲤⲀ ⲀϥⲔⲰ ⲚⲦⲈϥⲦⲞⲈ ⲘⲞ ⲚⲀⲢⲬⲎ ⲈⲨⲤⲰⲔ Ⲉ2ⲢⲀⲒ ⲈⲢⲞⲤ ⲞⲨⲀⲈ ⲚⲤⲚⲀⲘⲞⲨ2 ⲀⲚ ⲞⲨⲀⲈ ⲚⲤⲚⲀⲰⲰⲰⲦ ⲀⲚ. ⲠⲈⲚⲦⲀϥⲦⲰⲰ ⲚⲘⲘⲞⲨ ⲚⲈⲒⲞⲞⲨⲈ ⲈⲰⲞⲘⲚⲦ ⲘⲘⲈⲢⲞⲤ ⲀϥⲔⲰ ⲚⲞⲨⲘⲈⲢⲞⲤ 2ⲚⲦⲠⲈ ⲀϥⲔⲰ ⲚⲞⲨⲘⲈⲢⲞⲤ 2ⲒⲬⲘⲠⲔⲀ2 ⲀϥⲔⲰ ⲚⲞⲨⲘⲈⲢⲞⲤ 2ⲀⲠⲈⲤⲎⲦ ⲘⲠⲔⲀ2. ⲠⲈⲚⲦⲀϥⲦⲀⲘⲒⲈⲠⲢⲎ ⲘⲚⲠⲞⲞ2 ⲘⲚⲚⲤⲒⲞⲨ ⲀϥⲔⲰ ⲘⲠⲢⲎ ⲈⲦⲢⲈϥⲞⲨⲞⲈⲒⲚ ⲈⲬⲚⲚⲈϥⲤⲰⲚⲦ ⲘⲠⲈ2ⲞⲞⲨ ⲀⲨⲰ ⲠⲞⲞ2 ⲚⲦⲈⲨⲰⲎ ⲀⲨⲰ ⲠⲤⲞⲨⲚⲢⲞⲨ2Ⲉ ⲘⲚⲠⲰⲰⲠⲰ ⲘⲚⲠⲤⲞⲨⲚ2ⲦⲞⲞⲨⲈ ⲈⲦⲢⲈⲨⲢ ⲞⲨⲞⲈⲒⲚ Ⲉ2ⲢⲀⲒ ⲈⲬⲘⲠⲔⲀ2. ⲀⲔⲦⲀⲘⲒⲞ ⲚⲚⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ ⲆⲈ ⲞⲚ ⲘⲚⲚⲀⲢⲬⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ ⲚⲀⲢⲬⲎ ⲘⲚⲚ ⲈⲍⲞⲨⲤⲒⲀ ⲚⲆⲨⲚⲀⲘⲒⲤ ⲘⲚⲚⲃⲞⲘ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲈⲦ2ⲚⲘⲠⲎⲨⲈ. ⲀⲔⲦⲀⲘⲒⲈⲠⲢⲰⲘⲈ ⲆⲈ ⲞⲚ ⲔⲀⲦⲀ ⲦⲈⲔ2ⲒⲔⲰⲚ ⲀⲨⲰ ⲔⲀⲦⲀ ⲠⲈⲔⲈⲒⲚⲈ ⲈⲃⲞⲖ 2ⲒⲦⲞⲞⲦⲔ ⲘⲚⲠⲈⲔⲈⲒⲰⲦ ⲚⲀⲄⲀⲑⲞⲤ ⲘⲚⲠⲈⲠⲚⲀ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲀⲔⲦⲀⲘⲒⲈⲠⲠⲀⲢⲀⲀⲒⲤⲞⲤ ⲆⲈ ⲞⲚ ⲀⲔⲔⲀ ⲠⲢⲰⲘⲈ ⲚⲦⲀⲔⲦⲀⲘⲒⲞϥ Ⲛ2ⲎⲦϥ ⲈⲦⲢⲈϥⲢ 2ⲰⲂ ⲈⲢⲞϥ ⲚϥⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞⲔ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞⲔ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲀⲢⲬⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ ⲞⲨⲰⲰⲦ ⲚⲀⲔ

ⲞⲒ ⲔⲀⲑ[ⲎⲘⲈⲚⲞⲒ ⲀⲚⲀⲤⲦⲎⲦⲈ][15]

---

[14] Деление на слова приведено в соответствие принятому в современных коптских грамматиках, употребление надстрочной черты нормализовано.

[15] Здесь и далее квадратными скобками отмечены опущенные в рукописи слова или их части.

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲀⲨⲚⲀⲘⲒⲤ ⲤⲨⲘⲚⲈⲨⲈ ⲈⲢⲞⲔ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲈⲐⲞⲨⲤⲒⲀ ⲬⲰ ⲘⲠⲈⲔⲈⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲈⲰⲢⲞⲚⲞⲤ ⲬⲞⲞⲨ ⲚⲀⲔ ⲈⲤⲢⲀⲒ[16] ⲚⲦⲀⲞⲐⲞⲖⲞⲄⲒⲀ ⲘⲠⲈⲬⲢⲞ

ⲈⲒⲤ ⲀⲚⲀⲦⲞⲖⲀⲤ [ⲃⲖⲈϮⲀⲦⲈ]

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲞⲨⲀⲤⲈⲢⲀⲦⲞⲨ ⲈⲢⲞⲔ ⲚⲤⲒⲠⲈⲔⲤⲰⲚ ⲤⲚⲀⲨ ⲈⲦⲦⲀⲈⲒⲎⲨ ⲚⲈⲬⲈⲢⲞⲨⲂⲒⲚ ⲘⲚⲚⲤⲈⲢⲀⲪⲒⲚ ⲈⲢⲈⲤⲞⲞⲨ ⲚⲦⲚⲤ ⲘⲠⲞⲨⲀ ⲠⲞⲨⲀ ⲘⲘⲞⲞⲨ ⲤⲢⲀⲒ ⲘⲈⲚ ⲤⲚⲦⲚⲤ ⲤⲚⲀⲨ ⲈⲨⲤⲰⲂⲤ ⲘⲠⲈⲨⲤⲞ ⲈⲦⲂⲈⲠⲚⲞⲤ ⲚⲈⲞⲞⲨ ⲚⲦⲈⲔ ⲘⲚⲦⲚⲞⲨⲦⲈ ⲀⲨⲰ ⲤⲚⲤⲚⲀⲨ ⲈⲨⲤⲰⲂⲤ ⲚⲚⲈⲨⲞⲨⲈⲢⲎⲦⲈ ⲈⲦⲂⲈⲠⲚⲞⲤ ⲚⲔⲰⲤⲦ ⲈⲦⲚⲎⲨ ⲈⲂⲞⲖ ⲘⲠⲔⲰⲦⲈ ⲘⲠⲈⲔⲐⲢⲞⲚⲞⲤ ⲚⲦⲰⲔ[17] ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲠⲀⲨⲘⲦⲞⲨⲢⲄⲞⲤ ⲠⲢⲞⲤⲬⲰⲘⲈⲚ

ⲀⲨⲰ ⲈⲨⲤⲎⲀ ⲈⲂⲞⲖ ⲤⲚⲤⲚⲀⲨ ⲈⲨⲤⲰⲤ ⲈⲨⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞⲔ ⲈⲨϮⲈⲞⲞⲨ ⲚⲀⲔ ⲤⲚⲞⲨⲦⲀⲠⲢⲞ ⲚⲀⲦⲤⲒⲤⲈ ⲘⲚⲞⲨⲀⲀⲤ ⲈⲘⲈⲧⲘⲰ ⲘⲚⲤⲈⲚⲤⲠⲞⲦⲞⲨ ⲚⲀⲦⲔⲀ ⲢⲰⲞⲨ ⲈⲨⲤⲰⲤ ⲈⲢⲞⲔ ⲈⲨϮⲈⲞⲞⲨ ⲚⲀⲔ ⲈⲨⲬⲰ ⲘⲘⲞⲤ ⲬⲈ

ⲀⲄⲒⲞⲤ [ⲀⲄⲒⲞⲤ ⲀⲄⲒⲞⲤ ⲀⲄⲒⲞⲤ ⲔⲨⲢⲒⲞⲤ ⲤⲀⲂⲀⲰⲐ ⲠⲖⲎⲢⲎⲤ Ο ⲞⲨⲢⲀⲚⲞⲤ ⲔⲀⲒ Ⲏ ⲄⲎ ⲦⲎⲤ ⲀⲄⲒⲀⲤ ⲤⲞⲨ ⲆⲞⲜⲎⲤ]

ⲔⲞⲨⲀⲀⲂ ⲔⲞⲨⲀⲀⲂ ⲔⲞⲨⲀⲀⲂ ⲠⲬⲞⲈⲒⲤ ⲤⲀⲂⲀⲰⲐ ⲀⲖⲎⲐⲰⲤ ⲦⲠⲈ ⲘⲚⲠⲔⲀ2 ⲘⲈ2 ⲈⲂⲞⲖ 2ⲘⲠⲈⲔⲈⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲘⲈ2 ⲦⲈⲒⲐⲨⲤⲒⲀ ⲞⲚ ⲦⲈⲚⲞⲨ ⲈⲂⲞⲖ 2ⲘⲠⲢⲀⲰⲈ ⲘⲠⲈⲔⲠⲚⲀ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ

ⲀⲔⲔⲰ ⲘⲠⲢⲰⲘⲈ ⲚⲦⲀⲔⲦⲀⲘⲒⲞϤ 2ⲘⲠⲠⲀⲢⲀⲆⲒⲤⲞⲤ ⲚⲦⲈⲦⲢⲨⲪⲎ ⲀⲔ2ⲰⲚ ⲈⲦⲞⲞⲦϤ ⲚⲞⲨⲚⲦⲞⲖⲎ ⲬⲈ ⲈⲂⲞⲖ 2ⲚⲰⲎⲚ ⲚⲒⲘ ⲈⲦ2Ⲙ...

Анафора святого Фомы апостола

Каждый, кто смог бы сделать небожителем ум свой, поместил бы в рай помышления свои и поместил бы в небесный Иерусалим[18] сердце свое, увидел бы Бога невидимого — Который непостижим, Который неприступен, нетварен[19], неизмерим[20], о Котором все творение свидетельствует

---

[16] *Ланн*: ⲈⲢ2ⲀⲒ; исправление Ю. Хеннер (*Henner*. Op. cit. S. 69).

[17] В рукописи: ⲚⲦⲞⲔ.

[18] 2ⲚⲐⲒⲈⲖⲎⲘ ⲚⲦⲠⲈ — ср. Гал 4. 26: ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ.

[19] ⲠⲀⲄⲈⲚⲎⲦⲞⲤ. Среди сохранившихся по-гречески анафор эпитет ἀγένητος в обращении к Богу встречается лишь в анафоре Евхология Серапиона (см.: *Дмитриевский А.А.* Евхологион IV в. Серапиона Тмуитского // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1894. Т. 2. С. 212–274; *Johnson M.E.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. Roma, 1995. [Orientalia Christiana Analecta; 249]).

[20] ⲠⲀⲘⲚⲦⲢⲒⲦⲞⲤ. Среди сохранившихся по-гречески анафор эпитет ἀμέτρητος в обращении к Богу встречается лишь в анафоре египетской литургии св. Григория Богослова (*Hammerschmidt E.* Die koptische Gregoriosanaphora: Syrische und Griechische Einflüsse auf eine

утвердительно. Нет никого, [чтобы] познать Его создание — только лишь Он один и Благой Отец и Святой Дух[21], Трое Одно суть[22]: Единое Божество, Единое Господство, Три Ипостаси, Троица совершенная в Одном Божестве, Эта Троичность суть Одно.[23]

Он — Тот, Кто собрал вместе все воды, что на земле собраны, воедино[24] — Он назвал это морем; Он положил четыре текущие в него начала[25], которые не позволяют ему ни переполниться, ни оскудеть. Он — Тот, Кто разделил воды на три части: Он поместил одну часть на небо, Он поместил одну часть на землю, Он поместил одну часть ниже уровня земли.[26] Он — Тот, Кто создал солнце и луну, и звезды; Он расположил солнце так, что оно освещает творение днем, и луна — ночью[27], и звезда сумерек, и полярная, и звезда рас-

---

Ägyptische Liturgie. Berlin, 1957. [Berliner byzantinische Arbeiten, 8]; *Gerhards A.* Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. Münster, 1984. [LQF, 65]) и фрагменте анафоры из пергамена, найденного в Суннарти (см.: *Detlef C., Müller G.* Deutsche Textfunde in Nubien // Kunst und Geschichte in Nubiens in christlicher Zeit / Hrsg. E. Dinkler. Recklinghausen, 1970. S. 251–254; см. также новую реконструкцию текста в кн. *Hammerstaedt.* Op. cit. S. 203–218).

[21] ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲙⲁⲩⲁⲗϥ ⲙ̄ⲡ̄ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ — ср. *Gregorius Nyssenus.* Refutatio confessionis Eunomii: ἀγαθὸς ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον // Gregorii Nysseni Opera. Vol. 2: Contra Eunomium III, Refutatio confessionis Eunomii / Ed. W. Jaeger. Leyden, 1960. P. 218; *Athanasius Magnus.* Testimonia e scriptura [Sp.]: ἀγαθὸς ὁ Πατήρ, καὶ ὁ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γεννηθεὶς Υἱός· εὐθὲς Πνεῦμα // PG. 28. Col. 53.

[22] ⲡⲱⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲟⲩⲁ ⲛⲉ — ср. 1 Ин. 5:7.

[23] См. предыдущее примечание.

[24] ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁϥⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲓⲧⲛ̄ⲕⲁϩ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ — ср. Быт. 1:9–10.

[25] ⲁϥⲕⲱ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲟⲉ ⲙⲟ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲏ ⲉⲩⲥⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲥ — ср. Быт. 2:10 (в коптском тексте употреблено здесь то же слово ἀρχή, что и переводе LXX; отметим, что библейское повествование о четырех реках *рая* здесь использовано для описания четырех рек, питающих *море*).

[26] ⲁϥⲕⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ⲕⲁϩ ⲁϥⲕⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲁⲡⲉⲥⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ — ср. Быт. 1:7; Пс. 148:4,7.

[27] ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲁⲡⲉⲥⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉⲡⲣⲏ ⲙⲛ̄ⲛⲟⲟϩ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲁϥⲕⲱ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲉⲧⲣⲉϥⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϧⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲟϩ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲱⲏ — ср. Пс. 135:6–9.

света[28], которые сверху светят на землю.[29] Создал же Ты также ангелов и архангелов, начала и власти, силы и все небесные воинства.[30] Создал же Ты также человека по образу Твоему и по подобию Твоему[31], и рукою Твоею вместе с Отцом Твоим Благим и Духом Твоим Святым. Создал же Ты также рай — Ты поместил в него человека[32], которого Ты создал, чтобы тот возделывал его[33] [и] чтобы он благословлял Тебя,

— Тебя, Кого ангелы благословляют,

— Тебя, Кому архангелы поклоняются,

Сидящие [встаньте].[34]

— Тебя, Кого силы воспевают,

— Тебя, Кому власти взывают Твою святую славу,

— Тебя, Кому престолы воссылают славословие победное[35],

---

[28] ⲡⲥⲟⲩⲛ̄ⲣⲟⲩϩⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲱⲱⲡⲱ ⲙ̄ⲛ̄ⲥⲟⲩⲛ̄ϩⲧⲟⲟⲩⲉ — ср. Иов. 9:9.

[29] ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉⲡⲣⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲟⲟϩ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲁϥⲕⲱ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲉⲧⲣⲉϥⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϫⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲟϩ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲱⲏ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ̄ⲡⲕⲁϩ — ср. Быт. 1:14–18.

[30] ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲥⲟⲙ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. Перечисление ангельских чинов, как и в большинстве известных анафор, соответствует Кол. 1:16 (а не Еф. 1:21, как в анафоре литургии ап. Марка / св. Кирилла, анафоре из папируса из Дейр-Балайзах (см.: *Roberts C.H., Capelle B.* An Early Euchologium: The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949. [Bibliothèque de Muséon, 23]); в анафоре Евхология Серапиона использованы и Еф. 1:12, и Кол. 1:16).

[31] ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕϩⲓⲕⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ — ср. Быт. 1:27; Прем. 2:23.

[32] ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲉⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ — ср. Быт. 2:15.

[33] ⲉⲧⲣⲉϥⲣ ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟϥ — ср. Быт. 2:5.

[34] ⲟⲓ ⲕⲁⲑⲏⲙⲉⲛⲟⲓ ⲁⲛⲁⲥⲧⲏⲧⲉ. Этот диаконский возглас хорошо известен из египетской литургии св. ап. Марка / св. Кирилла Александрийского (см.: *Петровский А., свящ.* Апостольские литургии восточной Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. СПб., 1897; *Μοσχόνας Θ.Δ.* Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Μάρκου. Ἀλεξάνδρεια, 1960; *Φουντούλης Ι.* Θεία Λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου. Θεσσαλονίκη, 1970; The Liturgy of St. Mark / Edited from the Manuscripts with a Commentary by G.J. Cuming. Roma, 1990. [Orientalia Christiana Analecta; 234]) и доныне сохраняется в чинопоследованиях всех трех (св. Кирилла, св. Григория и св. Василия Великого [в ее египетской версии]) литургий Коптской Церкви.

[35] ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ

К востоку [смотрите][36].

— Тебя, пред Кем находятся два живых существа почитаемых[37] — херувимы и серафимы[38], по шесть крыльев у каждого из них[39], — и двумя крыльями они закрывают свой лик, по причине великой славы Божества Твоего, и двумя закрывают свои ноги, по причине великого огня, который исходит вокруг престола Твоего горящего[40], Боже Творец,

---

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲀⲢⲬⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ ⲞⲨⲰⲰⲦ ⲚⲀⲔ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲆⲨⲚⲀⲘⲒⲤ ⲤⲨⲘⲚⲈⲨⲈ ⲈⲢⲞⲔ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲈⲔⲞⲨⲤⲒⲀ ⲬⲰ ⲘⲠⲈⲔⲈⲞⲞⲨ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ

ⲚⲦⲞⲔ ⲠⲈⲦⲈⲢⲈ ⲚⲈⲰⲢⲞⲚⲞⲤ ⲬⲞⲞⲨ ⲚⲀⲔ ⲈⲤⲢⲀⲒ ⲚⲦⲀⲞⲔⲞⲖⲞⲄⲒⲀ ⲘⲠⲈⲬⲢⲞ

— ср. с аналогичным местом из анафоры египетской литургии св. Григория:

Σὲ αἰνοῦσιν ἄγγελοι,
σὲ προσκυνοῦσιν ἀρχάγγελοι,
σὲ ἀρχαὶ ὑμνοῦσι,
σὲ κυριότητες ἀνακράζουσι,
τὴν σὴν δόξαν ἐξουσίαι ἀναγορεύουσι,
σοὶ θρόνοι τὴν εὐφημίαν ἀναπέμπουσι·

(на очевидное сходство этих двух фрагментов как по содержанию, так и по форме, обращает внимание Ю. Хеннер: *Henner.* Op. cit. S. 69).

[36] ⲈⲒⲤ ⲀⲚⲀⲦⲞⲖⲀⲤ ⲂⲖⲈⲪⲀⲦⲈ. Этот диаконский возглас хорошо известен из египетской литургии св. ап. Марка / св. Кирилла Александрийского и доныне сохраняется в чинопоследованиях всех трех литургий Коптской Церкви.

[37] ⲚⲤⲒⲠⲈⲔⲤⲰⲞⲚ ⲤⲚⲀⲨ ⲈⲦⲦⲀⲈⲒⲎⲨ — ср. Авв. [LXX] 3:2.

[38] ⲚⲈⲬⲈⲢⲞⲨⲂⲒⲚ ⲘⲚⲚⲤⲈⲢⲀⲪⲒⲚ — ср. Ис. 6:2; Иез. 43:3; Сир. [LXX] 49:8; Деян. 8:28. В такой форме (с конечной N) упоминание о херувимах и серафимах (или Херувиме и Серафиме) встречается в греческой анафоре из Барселонского папируса (см.: *Roca-Puig R.* Anàfora de Barcelona i altres pregàries: Missa del segle IV. Barcelona, 1994; 1996[2]; 1999[3]; *Виноградов А.Ю., Желтов М.С.* Рецензия на книгу *Roca-Puig R.* Anafora de Barcelona i altres pregaries: Missa del segle IV. Barcelona, 1994 // Христианский Восток 4 (2002). М., 2006. С. 565–586 [интернет-версия рецензии предпочтительнее: http://www.mzh.mrezha.ru/RezRPCor.pdf]) и в анафоре из пергамена, найденного в Суннарти.

[39] ⲈⲢⲈⲤⲞⲞⲨ ⲚⲦⲚ̄2 ⲘⲠⲞⲨⲀ ⲠⲞⲨⲀ ⲘⲘⲞⲞⲨ — ср. Ис. 6:2.

[40] ⲘⲠⲈⲔⲀⲢⲞⲚⲞⲤ ⲚⲦⲰⲔ — ср. Дан. 7:9–10. В рукописи (согласно Ланну и Центграф) здесь стоит местоимение ⲚⲦⲞⲔ (Ты), так что это место следует переводить как «Ты, Бог Творец», что не согласуется с предшествующим текстом. И хотя, возможно, это — аккламация народа, вставленная в текст, — мы предлагаем здесь конъектуру: ⲚⲦⲰⲔ вместо ⲚⲦⲞⲔ, что и дает указанный в основном тексте перевод.

и двумя воспаряют[42], воспевая, благословляя Тебя, восславляя Тебя неутомимыми устами и неперестающим языком, и неумолкающими губами[43], воспевая Тебя, восславляя Тебя, глаголя Тебе:

---

[41] ⲡⲣⲟⲥⲭⲱⲙⲉⲛ. В составе анафоры в греческих рукописях литургии ап. Марка этот возглас не встречается, но он хорошо известен в практике Коптской Церкви, где возглас присутствует в составе анафор всех трех литургий (и выписан, в том числе, в их известных греко-копто-арабских рукописях; см.: *Macomber W.* The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex // OCP 43 (1977). P. 308–334; *Brakmann H.* Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie // Studi sull'Oriente Cristiano 3 (1999). P. 97–110.

[42] Все описание хвалы предстоящих престолу Божию херувимов и серафимов в целом основывается на видении пророка Иезекииля (Иез. 1); в той или иной форме этот рассказ встречается в составе Sanctus очень многих анафор (см.: *Spinks B.* The Sanctus in the Eucharistic Prayer. Cambridge, 1991; *Winkler G.* Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken. Roma, 2002. [Orientalia Christiana Analecta; 267]). Подчеркивание в анафоре, что ангельских существ, предстоящих престолу Божию, именно два (в рассматриваемой анафоре говорится о херувимах и серафимах во множественном числе, но весь рассказ начинается с указания на двух «живых существ», ⲛ̅ⲥⲓⲡⲉϫⲱⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ) характерно исключительно для египетской традиции, где «лик», который закрывают своими крыльями Херувим и Серафим, мог пониматься как Лик Божий, а сами Херувим и Серафим — как указание на Сына и Духа Святого (см.: *Johnson M.E.* The Prayers of Sarapion... P. 208–215).

[43] ϩⲛ̅ⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛ̅ⲁⲧϩⲓⲥⲉ ⲙ̅ⲛ̅ⲟⲩⲗⲁⲥ ⲉⲙⲉϥⲥⲱ ⲙ̅ⲛ̅ϩⲉⲛⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲁⲧⲕⲁ ⲣⲱⲟⲩ. В похожей форме указание на непрестанную песнь херувимов и серафимов среди сохранившихся по гречески анафор содержится в анафоре египетской литургии ап. Марка/св. Кирилла (κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ ἀσιγήτοις χείλεσιν); выражение ἀκατάπαυστα στόματα встречается также в анафорах египетской литургии св. Григория, византийской литургии свт. Василия Великого и иерусалимской литургии ап. Иакова. Непрестанный шум, производимый ангельскими существами (при помощи крыльев) описан в видении пророка Иезекииля (Иез. 1:24) о межзаветных интерпретациях шума ангельских крыльев в связи с прославлением Творца см. в статье: *Bauckham R.* The Horarium of Adam and the Chronology of the Passion // Христианский Восток 4 (2002). М., 2006. С. 413–439 (здесь с. 424–426).

«Свят, [Свят, Свят Господь Саваоф, полны небо и земля святой славой Твоей!]»[44]

Ты Свят, Ты Свят, Ты Свят, Господи Саваоф; воистину небо и земля полны Твоей святой славой — наполни же ныне и сию Жертву благодатью[45] Святого Духа[46].

Ты поместил человека, которого Ты создал, в рай наслаждения[47]; Ты заповедал ему заповедь — чтобы от всех деревьев, которые в [раю...][48]

Содержание анафоры

Итак, анафора имеет следующую структуру:

1) вступительная фраза: «Каждый, кто ... Бога невидимого»;

2) богословие Пресв. Троицы: «Который непостижим ... суть Единое»;

3) рассказ об устройстве сотворенного Богом мира: «Он — Тот, Кто собрал вместе ... благословлял Тебя», который, в свою очередь, состоит из пяти разделов:

а) о сотворении рек и моря: «Он — Тот, Кто собрал вместе ... оскудеть»;

---

[44] ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲡⲗⲏⲣⲏⲥ ⲟ ⲟⲩⲣⲁⲛⲟⲥ ⲕⲁⲓ ⲏ ⲅⲏ ⲧⲏⲥ ⲁⲅⲓⲁⲥ ⲥⲟⲩ ⲇⲟⲝⲏⲥ — Ср. Ис. 6:3.

[45] ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ⲡⲣⲁⲱⲉ — буквально «радостью»; Ланн, однако, предполагает, что коптский переводчик спутал χάριν с χαράν.

[46] ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲧⲡⲉ ⲙ̄ⲙ̄ⲡⲕⲁ2 ⲙⲉ2 ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲉ2 ⲧⲉⲓⲟⲩⲥⲓⲁ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ⲡⲣⲁⲱⲉ ⲙⲡⲉⲕⲓ̄ⲙ̄ⲛ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. Как уже отмечалось выше, тесная связь Sanctus и Epiclesis I (когда тема наполненности творения славой Божией служит основанием для прошения о «наполнении» Даров благодатью, то есть об их освящении) является важнейшей отличительной чертой анафор египетского типа. Примеры: Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πλήρωσον, ὁ Θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος (анафора византийской версии литургии ап. Марка); Πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης, Κύριε τῶν δυνάμεων· πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως (анафора Евхология Серапиона).

[47] ⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲏ = Быт. 3:23, 24; Иоиль 2:3; Иез. 31:9: παράδεισος τρυφῆς. Ср. Быт. 2:15.

[48] Ср. Быт. 2:8, 16.

b) о разделении мировых вод на три части: «Он — Тот, Кто разделил … земли»;

c) о сотворении светил: «Он — Тот, Кто создал солнце … на землю»;

d) о сотворении ангельских чинов: «Создал же Ты также … воинства»;

e) о сотворении человека: «Создал же Ты также человека … благословлял Тебя»;

4) рассказ об ангельской литургии: «Тебя, Кого ангелы благословляют … Твоей святой славой», который начинается с перечисления славословящих Бога небесных воинств, близкого к соответствующему месту анафоры египетской литургии св. Григория («Тебя, Кого ангелы благословляют … славословие победное»), затем переходит в рассказ о предстоящих престолу Божию херувимах и серафимах («Тебя, пред Кем находятся … глаголя Тебе»), воспевающих Трисвятую песнь («Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полны небо и земля святой славой Твоей!»), и заканчивается таким же прославлением Бога со стороны верных («Ты Свят … Твоей святой славой»);

5) моление об освящении Даров: «Наполни же ныне и сию Жертву благодатью Святого Духа», прямо вытекающее из рассказа об ангельской литургии;

6) начало рассказа о домостроительстве спасения, совершенного Христом: «Ты поместил человека … которые в раю».

Пользуясь терминологией, распространенной в специальной литературе, содержание анафоры можно свести к следующим разделам: *Praefatio* (части 1–3); *pre-Sanctus* и *Sanctus* (Трисвятая песнь) (часть 4); *Epiclesis (I)* (часть 5); начало рассказа о домостроительстве Христа (часть 6).

Несомненно египетское происхождение анафоры — она не только обладает главным отличительным признаком анафор египетского типа, тесной связью Sanctus и Epiclesis (I), но и содержит характерные для египетской традиции анафоральные аккламации, и, как было показано выше, неоднократно проявляет текстуальное сходство с рядом сохранившихся по гречески египетских анафор.

Вместе с тем, в этой анафоре несомненно проявляется и сирийское влияние на коптскую литургическую традицию. Это видно как из атрибуции анафоры (анафора надписана

именем ап. Фомы, одного из апостолов Востока *par excellence*[49]), так и из ее структуры (после Epiclesis (I) следует не Institutio, как в других египетских анафорах, а рассказ о домостроительстве спасения, как в анафорах Сирии, Палестины и Малой Азии[50]) и содержания (анафора обращена не к Богу Отцу, а к Сыну Божию, что характерно именно для сирийской традиции[51]).

Интересны содержательные особенности анафоры. Во вступительной фразе содержится не обращение к Богу, а поэтический образ восхождения на высоты Боговедения, что весьма нехарактерно. Часть, содержащая богословие Пресв. Троицы, начав речь о Боге в апофатических терминах, переходит к прославлению Троицы (знаменитый пример подобного раздела в анафоре — богословие Пресв. Троицы в византийской версии анафоры литургии свт. Ва-

---

[49] В сирийской традиции известна лишь одна анафора, приписываемая ап. Фоме (см.: *Raes A.* Anaphora Sancti Thomae Apostoli // Anaphorae Syriacae. Roma, 1973. T. 2:3. P. 329–351), но она резко отличается от рассматриваемой здесь. Своеобразные евхаристические молитвы содержатся также в апокрифических Деяниях ап. Фомы (см.: *Klijn A.F.J.* The Acts of Thomas. Leiden, 1962. [New Testament Studies; 5]; *Rouwhorst G.* La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas // Omnes circumadstantes: Contribution towards a History of the Role of the People in the Liturgy, Presented to Herman Wegman / Eds. Ch. Capsers, M. Schneiders. Kampen, 1990. P. 51–77; *Meßner R.* Zur Eucharistie in den Thomasakten: Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epilkese // Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler / Eds. H.-J. Feulner, E. Velkovska, R.F. Taft. Rome, 2000. [Orientalia Christiana Analecta; 260]. P. 493–513), но и они не имеют отношения (по крайней мере, прямого) к рассматриваемому здесь памятнику.

[50] На структурные особенности анафоры указывает и Хеннер, утверждая наличие сирийского влияния на ее текст. Соглашаясь с тем, что анафора носит следы сирийского влияния, мы, тем не менее, не согласны с аргументацией Хеннер — наличие intercessio в начальной части анафоры не является (вопреки Хеннер) обязательным признаком анафор египетского типа (пример — анафора из Барселонского папируса; см.: *Желтов М.С.* Греческая литургия IV в. в папирусе Barcelon. Papyr. 154b–157b // Богословский сборник 9 (2002). С. 240–256).

[51] См., напр.: *Brock S.P.* Towards a Typology of the Epicleses in the West Syrian Anaphoras // Crossroad of Cultures... P. 173–192.

К Сыну Божию обращены и молитвы египетской литургии св. Григория, имеющие, видимо, сирийское происхождение или составленные под сирийским влиянием.

силия Великого); в настоящей анафоре обращает на себя внимание двукратное употребление выражения «Три суть Одно» в отношении Лиц Пресв. Троицы — такое употребление подтверждает традиционность знаменитой *comma Ioanneum* для восточной богословской мысли[52]. Рассказ о сотворении и устройстве мира, основанный на 1–2 главах книги Бытия, ярко гео- и антропоцентричен — о сотворении вод и светил здесь говорится постоянно в связи с «землей»; повествование о сотворении ангелов, следующее за перечислением главных звезд[53], увенчивается повествованием о сотворении человека. Рассказ об ангельской литургии является, по сути, продолжением рассказа о сотворении и устройстве мира; вместе они создают величественную космологическую картину, основанную на ветхо- и межзаветных представлениях.

Безусловно, анафора ап. Фомы из Евхология Белого монастыря, с ее оригинальными структурой и содержательными особенностями, представляет собой ценный памятник богословской и литургической мысли христианского Египта. Ее свидетельство должно рассматриваться не только как небольшая часть обширного литургического наследия древней Церкви, но и как оригинальный источник по истории развития основанных на ветхо- и межзаветной традиции христианских космологических представлений.

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird die Anaphora des Apostels Thomas aus dem berühmten koptischen Euchologion des Weißen Klosters ins russische übersetzt und untersucht. Dieses eucharistische Gebet, das nur zum Teil erhalten ist, stellt eine originelle Anaphora ägyptischen Typs dar, die aber nicht ohne syrische Einflüsse entstanden war. Trotz einiger interessanten inhaltlichen Besonderheiten, zog diese Anaphora die Aufmerksamkeit der Forscher selten zu sich. Dieser Artikel bietet zum ersten Mal eine ausführlich kommentierte russische Übersetzung dieser Anaphora ins Russische an. Dabei werden

---

[52] Ср.: *Zentgraf.* Op. cit. S. 46–7.

[53] Что напоминает традицию, известную из поздних книг Ветхого Завета (ср.: Иов 38:7; Дан. 8:10) и межзаветной литературы, видеть в звездах ангелов.

die Parallelen in Betracht gezogen, die es zwischen diesem Schriftdenkmal und den biblischen Texten sowie auch anderen bekannten Anaphoren gibt. Es wird auf die Wichtigkeit des Zeugnisses der Anaphora nicht nur für die Erforschung der Geschichte der Liturgie und der liturgischen Theologie hingewiesen, sondern auch der Entwicklungsgeschichte der alt- und intertestamentären kosmologischen Tradition im christlichen Schrifttum.

КОНСТАНТИН БАГРЯНОРОДНЫЙ, «О ЦЕРЕМОНИЯХ», КН. II, ГЛ. 15 (перевод, комментарий)*

Н.Е. Новиков (ЦНЦ ПЭ)

Трактат, известный в науке под условным названием «О церемониях византийского двора», приписывается перу Константина VII Багрянородного (904–959, император с 912 г., правил самостоятельно с 945 г.). Особое место в этом обширном сочинении занимает 15-я глава II книги: здесь, помимо описания приема послов с мусульманского Востока, рассказывается о приеме в императорском дворце русской княгини св. Ольги.

Путешествие княгини Ольги в Константинополь и принятие ею крещения явились событиями особенной важности как для истории русско-византийских отношений, так и для истории Древней Руси. Как показывают источники, в первой половине X века между Русью и Византией существовали интенсивные торговые, военные и политические контакты. Многие русы стали принимать христианство, небольшая христианская община образовалась в самом Киеве, где была построена церковь св. Илии. После периода конфронтации, отмеченного походами против Византии князей Олега и Игоря, визит в столицу империи вдовы последнего Ольги и принятие правительницей Русского государства крещения знаменует начало принципиально нового этапа отношений между двумя странами.

Проблема места и времени крещения Ольги неразрывно связана с датировкой ее поездки в Константинополь. В науке представлены две различные точки зрения на эту проблему — 946 или 957 год. Не вдаваясь здесь в полемику

---

* Статья основана на дипломной работе автора, написанной под руководством проф. И.С. Чичурова в 2001 г. Редактирование перевода и комментария выполнил П.В. Кузенков с учетом материалов семинара «Константин Багрянородный — II», работавшего под тем же научным руководством.

о преимуществах той или иной даты,[1] отметим, что те немногие исторические свидетельства, по которым возможно сделать определенные выводы о времени, целях и обстоятельствах визита Ольги, должны привлекать особое внимание исследователей. Тем удивительнее, что полный комментированный перевод на русский язык основного источника наших сведений об этом ключевом событии отечественной истории — 15-й главы II книги трактата «О церемониях» — до сих пор отсутствует.[2]

Трактат «О церемониях» — памятник уникальный и с источниковедческой точки зрения противоречивый. Здесь мы имеем наиболее достоверные сведения о событиях: император Константин, являющийся автором или, по крайней мере, редактором трактата, лично принимал Ольгу и был непосредственным участником церемониала, описанного в 15 главе. В составлении главы были использованы официальные протоколы приемов, далекие от какого-либо вымысла, умышленной дезинформации и искажений — чего не скажешь о других памятниках, повествующих о визите Ольги.

---

[1] См.: *Литаврин Г.Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // История СССР. 1981. № 5. С. 173–184; *он же.* Русско-византийские связи в середине X века // Вопросы истории. 1986. № 6. С. 41–52; *Obolensky D.* Ol'ga's Conversion: The Evidence Reconsidered // Harvard Ukrainian Studies. 1988/89. Vol. 12–13. P. 148–151; *Высоцкий С.А.* О дате поездки посольства княгини Ольги в Константинополь // Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1989. С. 154–161; *Назаренко А.В.* Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь: источниковедческие заметки // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования 1992–93 гг. М., 1995. С. 154–167; *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария и Древняя Русь. СПб., 2000. С. 180–181; *Kresten O.* «Staatsempfänge» im Kaiserpalast von Konstantinopel um die Mitte des 10. Jahrhunderts: Beobachtungen zu Kapitel II, 15 des sogenannten «Zeremoniebuches». Wien, 2000; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 219–310.

[2] Перевод отрывка, посвященного непосредственно приему Ольги, предложили Е.Е. Голубинский (История русской церкви. Т. 1/1. М., 1901. С. 91) и Г.Г. Литаврин (Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь: проблема источников // ВВ. 1981. Т. 42. С. 35–48). Однако полноценный анализ невозможно осуществить вне контекста остальной информации, содержащейся в главе. Заголовки и первая часть, где описываются общие положения церемонии, рассказ о приемах «сарацинских послов» играют чрезвычайно важную роль.

Глава имеет следующую структуру:

1. Общие указания о подготовке императорского приема послов в Большом Триклине Магнавры.

2. Описания приемов послов аббасидского халифа («друзей-тарситов», «сарацин»), прибывших для переговоров о мире и обмене пленными с халифатом Аббасидов в 946 г.

2.1. Подробный протокол описания подготовки Дворца к приему в Большом Триклине в воскресенье 31 мая 946 г.

2.1а. Здесь же указаны особенности приема послов Абдаррахамана III («испанов») 24 октября (воскресенье, 947 г.?).

2.2. Протокол описания аудиенции в Большом Триклине и торжественного обеда (клитория) в Хрисотриклине с участием императоров, 2 послов и прочих «друзей-сарацин».

2.2а. Здесь же указано, что «испаны» не обедали с императорами.

2.3. Краткое описание повторной аудиенции, данной по просьбе арабских послов в Хрисотриклине «спустя немало дней» (лето 946 г.).

2.4. Описание торжественных скачек на ипподроме, данных в честь «друзей-сарацин».

2.5. Описание императорского шествия в храм Св. Софии на праздник Преображения (6 августа 946 г.) в присутствии «друзей-сарацин».

2.6. Описание торжественного обеда в Триклине Юстиниана, данного в воскресенье 9 августа 946 г., с участием 2 «друзей-тарситов» и 40 «тарситских узников».

3. Краткое описание (на основе п. 2.1) приема в Большом Триклине ад-Дайлами («Делемика»), посла хамданидского эмира, в воскресенье 30 августа 946 г., и состоявшегося в тот же день пиршества в Большом Триклине 19 Акувитов с участием 2 послов халифа и посла эмира.

4. Описания приемов русского посольства во главе с княгиней Ольгой («Эльгой»).

4.1. Краткое описание приема Ольги в Большом Триклине в среду 9 сентября 946 или 957 г.

4.2. Описание «женского» приема в Триклине Юстиниана, данного в тот же день императрицей, с последующей аудиенцией у императора.

4.3. Описание состоявшихся тогда же торжественных обедов — для женской части посольства в Триклине Юстиниана (с участием императрицы и княгини), для мужской — в Хрисотриклине (с участием императора и племянника Ольги), за которыми последовал десерт в Ариститирии в узком кругу (с участием императорской фамилии и княгини Ольги).

4.4. Описание торжественных обедов в честь русского посольства в воскресенье 18 октября — мужского в Хрисотриклине и женского в Пентакувуклии св. Павла.

Основой всех прочих описаний служит п. 2.1–2; пп. 3 и 4 добавлены, по-видимому, для дополнения некоторых новых деталей (например, женская часть приемов и раздельные трапезы в случае с Ольгой).

Переводчик старался, насколько возможно, сочетать дословную передачу текста с нормами современного литературного языка. С целью подчеркнуть официально-торжественный характер произведения во время описания церемоний использованы слова архаичного «высокого стиля». Курсивом выделены слова, отсутствующие в тексте и добавленные по смыслу.

Комментарий состоит из трех частей. Первая сделана в виде небольшого словарика (глоссария), где в алфавитном порядке расположены термины, обозначающие: а) титулы императора и императорской фамилии; административные, военные и придворные титулы и должности; б) одежды императора и придворных чинов; в) регалии, знамена. В тексте эти термины отмечены значком *. Вторая часть — топографический комментарий — представляет собой краткое описание тех частей Большого Дворца и Константинополя, которые упоминаются в нашем отрывке. Комментируемые названия отмечены значком #. Третья часть — постраничный комментарий, где объясняются термины, не вошедшие в глоссарий, и те моменты в тексте, которые, на наш взгляд, нуждаются в объяснении (особенности перевода, специфические реалии и явления).

При комментировании текста использована в основном следующая литература:

Reiske — *Reiske J.J.* Commentarius // Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo. Bonnae, 1829–1830; = Patrologiae cursus completus, Series graeca / Ed. J.P. Migne. T. CXII.

ODB — Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan. Oxford University Press, 1992. Vol. 1–3.

Беляев — *Беляев Д.Ф.* Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. 1–2. СПб., 1891–1893.

Κουκουλές — *Κουκουλές Φ.* Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Ἀθῆναι, 1954. Τ. 1–6.

Перевод.[3]

II 15. Что до́лжно соблюдать во время приема в Большом Триклине[#] Магнавры[#], когда владыки[4] восседают на Соломоновом троне[#].

Да будет ведомо, что, когда предстоит состояться приему в Магнавре, утром Дворец[#] не открывается для ежедневного выхода,[5] но весь синклит* проходит в Магнавру и там совершает переоблачение. Около конца второго часа,[6] когда все приготовлено, через Церковь Господа[#] входят препозиты*.и все *слуги* кувуклия*, **[р. 567]** а владыки, облаченные в дивитисии* и окаймленные золотом сагии*, в сопровождении[7] *слуг* кувуклия, манглавитов* и этерии проходят через галереи 40 Святых[#] и Сигму[#] в Церковь Господа[#] и возжигают свечи. Оттуда они идут через Сакеллу[#], Оат[#] и проход,

---

[3] Перевод выполнен по изданию: Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo / Ed. I.I. Reiske. Bonnae, 1829–1830. P. 566–598 (= PG. T. CXII. Paris, 1864).

[4] Здесь и далее греч. δεσπότης переводится как «владыка»; в трактате так обычно именуются царственные особы.

[5] Для ежедневного утреннего приема Дворец отпирался в первом часу дня (в 7 ч. утра по нашему счету). Эта традиция, восходящая к древнеримскому церемониалу приема патрициями клиентов, в Византии связывалась с почитанием особы императора (см.: Беляев, кн. 1, стр. 14).

[6] Примерно в 8 ч. утра.

[7] Греч. δηριγευόμενοι — церемониальный термин; согласно лексиконам «Суды» (Suds, Δ 478) и Пс.-Зонары (Δ 503), латинское слово (от derigere, dirigere 'выстраивать линию'), означающее «сопровождаемый эскортом» (ὀψικευόμενος).

ведущий наверх к Илиаку[8] Магнавры, и входят в Большой Триклин, где стоит Соломонов трон. Ведь справа, если смотреть на восток, там под конхой стоят золотые кресла и приготовлены хламиды* и венцы; владыки же входят туда через левый покой.

Когда все должным образом устроено с помощью распорядителя церемоний*, препositов и логофета дрома*, входят препositы и дают знать владыкам. И тотчас владыки выходят, удаляясь туда, где приготовлены хламиды и венцы. Затем, облаченные препositами, они возвращаются и садятся на троны, а народ[8], стоящий за двумя протянутыми с запада завесами, возглашает многолетие. Затем препositы, выйдя, вводят *слуг* кувуклия по обеим сторонам, справа и слева, по обычаю. И когда они становятся, **[p. 568]** препosит кивает остиарию*, держащему золотой жезл[9], тот выходит и вводит первую вилу* — магистров*. Затем снова, по знаку препosита, выходит другой остиарий и вводит таким же образом вторую вилу — патрикиев*. И снова, по кивку препosита, входит еще один остиарий и вводит таким же образом третью вилу — синклитиков*; и так далее — все остальные вилы, в соответствии с обычаем и чином приемов.

После этого входит катепано* с доместиком* и хрисотриклинитами*, и они становятся по правую и левую стороны от западных раздвижных завес. Когда они становятся, препosит дает знак остиарию с золотым жезлом, и тот вводит иностранца[10]; разумеется, его ведет катепано василиков*, или комит конюшен*, или протостратор*, в сопровождении переводчика, а впереди, разумеется, шествует логофет дрома. Войдя, тот падает ниц, поклоняясь владыкам,[11] и тотчас трубят органы[12]; затем он подходит и встает на расстоянии от царского трона, и тотчас играют органы.

---

[8] В тексте ὁ λαός — имеются в виду **димоты**, представители народа, которые, принимая участие в церемониях, возглашали славословия императорам.

[9] Греч. βέργα от лат. virga.

[10] Греч. τὸν ἐθνικόν.

[11] Т. е. совершает *проскинесис* (от греч. προσκυνέω — поклоняться) — термин, обозначающий обряд поклонения императору.

[12] Орган — механический духовой музыкальный инструмент древнегреческого происхождения. В Византии не использовался в богослужении, но находил применение во время церемоний, на приемах, пирах, свадьбах, во время скачек. В Большом Дворце было не-

Да будет ведомо, что когда к василевсу направляется друг[13], с ним входят самые близкие его люди, которые, поклонившись, становятся за двумя завесами.

И пока логофет задает **[p. 569]** обычные вопросы[14], начинают рычать львы, птицы на сендзоне и на деревьях согласно поют, а звери на троне поднимаются со своих постаментов.[15] В то время как все это происходит, протонотарий дрома* вносит каниский* иностранца[9], и опять, немного спустя, играют органы, а львы утихают, птицы прекращают петь и звери ложатся на свои места. После подношения каниския иностранец, получив знак от логофета, совершает поклон и уходит; и когда он удаляется, играют органы, львы и птицы издают свои звуки, а звери приподнимаются со своих постаментов. После того, как он скроется за завесой, органы замолкают, а звери ложатся на свои места.

Если же есть еще дружественный посол, и владыки велят его принять, то при входе и выходе его соблюдается тот же порядок и последовательность, таким образом, как мы сказали. И вообще, сколько бы ни было принято друзей, для каждого совершается все, о чем было сказано выше.

Да будет ведомо, что, после того, как послы удалятся, **[p. 570]** препосит возглашает: «Повелите!» И выходят магистры, патрикии и синклитики, воспевая «многая лета»[16].

сколько таких инструментов, богато украшенных золотой резьбой. Отдельные органы были у партий Венетов и Прасинов. Арабский путешественник *Харун ибн Яхья*, побывавший в Константинополе в конце IX в., упоминает крупный орган (до 60 медных труб), который, по-видимому, стоял в Хрисотриклине (ODB. Vol. 3. P. 1118).

[13] Понятие «друг» (φίλος) применялось в византийской дипломатической титулатуре для характеристики отношений с тем или иным государством (см. *De cerimoniis*, II 48).

[14] Церемониальные вопросы о здоровье правителя страны, откуда прибыло посольство, его супруги, детей, вельмож и т. д., о поездке посла по землям империи и проч. (см. *De cerimoniis*, II 48). Вопросы задавались от имени императора, однако произносил их логофет, стоящий около трона.

[15] Все эти сложные механизмы были призваны произвести впечатление на зарубежных гостей.

[16] Многолетия, славословия или величания — *акклмации* (от лат. *acclamatio* «восклицание»), необходимая часть церемониального почитания особы императора. Со времен позднеримской империи народ выражал свою любовь к императору на Ипподроме во время скачек. Постепенно акклмации записывались, принимали вид оп-

После их ухода препосит снова произносит: «Повелите!». И выходят хрисотриклиниты и *слуги* кувуклия, воспевая «многая лета». Когда же все уйдут, владыки спускаются с тронов и, сняв венцы и хламиды, облачаются в свои окаймленные золотом саккии. Затем, в сопровождении эскорта из *слуг* кувуклия, они потаенно возвращаются в богохранимый Дворец тем же путем, каким выходили. А *слуги* кувуклия во время прохождения василевса стоят в Хрисотриклине и воспевают «многая лета» и прочее.

О приеме, бывшем в славном Большом Триклине Магнавры, при Константине и Романе Багрянородных, во Христе василевсах ромеев, в присутствии послов Америмни[17], прибывших из Тарса по поводу обмена пленных и заключения мира, 31 мая, в воскресенье, IV индикта.[18]

Да будет ведомо: в Большом Триклине Магнавры, где стоит Соломонов трон, были повешены посеребренные медные цепи из монастыря святых Сергия и Вакха *в квартале* Ормисда[#]: 7 с правой стороны и семь — с левой; на 4 больших колоннах — еще 4 из того же монастыря; снаружи Триклина в Большой Тропике[#] — еще одна **[p. 571]** из того же монастыря. На этих цепях были повешены большие серебряные паникадила из Новой церкви[#]. В том же Триклине Магнавры, с правой стороны, среди больших колонн, снаружи повешенных там завес был поставлен золотой орган, а выше него, на восточной стороне — серебряный орган Венета и таким же образом слева — серебряный орган Прасина[19]. Весь Анадендрадий[#] устроители покоев украсили, подобно Тропике, парчой[20]. По обеим сторонам колонн от парчовых полотен свисали до пола большие скарамангии*, выданные из Дворца.

ределенных формул и заняли к X веку прочное место в дворцовом церемониале (ODB. Vol. 1. P. 367).

[17] То есть халифа, официальный титул которого по-арабски звучит как «амир аль-муминин» («глава правоверных»); греч. транскрипция варьируется: в данном случае — τοῦ Ἀμεριμνῆ.

[18] 31 мая 946 г.

[19] Названия димов (партий ипподрома); здесь и далее употребляются в форме род. пад. ед. ч. (ὁ δῆμος τοῦ Βενέτου и т.д.).

[20] Греч. σενδές — слово персидского происхождения.

(Да будет ведомо: когда приезжали испаны[21], был прием во всем подобный этому, только Анадендрадий Магнавры не украшался парчой, но целиком большими скарамангиями, и были в нем также вывешены эмалированные[22] изделия из сокровищницы[23]. Прием испанов происходил 24 октября).[24]

Да будет ведомо, что в Тропике, украшенной парчой, были повешены посеребренные медные цепи, числом 13, из *монастыря в квартале* Ормисда и серебряные паникадила из Новой церкви; в арке, ведущей в Триклин Кандидатов*, — еще 1 цепь **[p. 572]** и 1 паникадило.

Да будет ведомо, что Триклин Кандидатов сакелларий* украсил большими пурпурными[25] скарамангиями и различными царскими серебряными изделиями; там также были повешены 5 цепей и 5 паникадил из Новой церкви.

Да будет ведомо, что внешний *двор* Конюшни Мулов и Первую Сходу* ипарх* украсил по обеим сторонам пурпурными шелками, алтарными полотнами[26], парчой и чекан-

---

[21] *Посольство арабского правителя Испании Абд-ар-Рахмана III (912–961, с 929 халиф) во главе с Хишамом ибн Хузейлой прибыло в Константинополь в августе 948 г. в ответ на посольство евнуха Соломона, направленное Константином VII в Кордову в 947 г. (см.: Васильев А.А.* Византия и арабы. Т. 2. СПб., 1908. С. 141–144). Оно ли описано здесь, неизвестно. Императорские приемы обычно проходили по воскресеньям, а 24 октября попадает на этот день недели не в 948, а в 947 г. (*Kresten O.* „Staatsempfänge" im Kaiserpalast von Konstantinopel um die Mitte des 10. Jahrhunderts: Beobachtungen zu Kapitel II, 15 des sogenannten „Zeremoniebuches". Wien, 2000. S. 36, Anm. 101).

[22] Греч. χειμευτὰ ἔργα.

[23] Греч. τοῦ φυλάκος.

[24] В скобках выделены пояснения (всякий раз вводимые фразой «*Да будет ведомо*»), которые *дополняют* основной текст, указывая на вариации описанного церемониала.

[25] Греч. τὸ βλαττίον — дорогие ткани, главным образом пурпурные шелка (по-славянски «паволоки»); самыми дорогими были шелковые ткани, в которых на каждые две нити шелка приходилась одна золотая; продажей таких тканей в Константинополе, согласно *Книге Эпарха,* занималась особая торговая корпорация вестиопратов (см.: Византийская книга эпарха / Перевод и комментарии М.Я. Сюзюмова. М., 1962. С. 149–151).

[26] Греч. τὸ ἅπλωμα.

ным серебром[27], взятым из странноприимных домов, богаделен и церквей. Цепей же было повешено снаружи Конюшни Мулов — пять, а в Первой Схоле — одна посреди купола; в Триклине Экскувитов было повешено 6 цепей и на них — серебряные паникадила из Новой церкви.

Да будет ведомо, что Трибуналий ипарх украсил, по обычаю процессий, пурпурными алтарными полотнами, парчой, золотыми и серебряными чеканными и покрытыми эмалью изделиями, которые предоставили аргиропраты*. Там были повешены 12 цепей и 12 паникадил из Новой церкви.

Да будет ведомо, что Триклин Схол ипарх украсил по обеим сторонам пурпурными шелками, алтарными полотнами, парчой и чеканным золотом — из странноприимных домов, богаделен и церквей; было повешено 10 цепей и 10 серебряных паникадил **[р. 573]** из Новой церкви.

Да будет ведомо, что во внутреннем *дворе* Ворот Халки не было пурпурных шелков, алтарных полотен и парчи, но были лишь повешены 2 цепи и два паникадила из Новой церкви. Внешний *двор* Ворот Халки, вплоть до начинающейся оттуда Канкеллы, ипарх украсил пурпурными шелками, алтарными полотнами и парчой; там была повешена одна цепь и одно большое паникадило из Влахерн.

Да будет ведомо, что Триклин, где стоит камелавкий* и посвящают в магистры, и так называемый Оноподий сакелларий украсил пурпурными шелками и завесами из Хрисотриклина.

Да будет ведомо, что Портик Августея, или Золотая Рука был украшен багряными завесами из Хрисотриклина. Да будет ведомо, что переходы из Портика Августея около Апсиды были украшены различными тканными завесами.

Да будет ведомо, что Ипподром ипарх украсил пурпурными шелками и различными царскими завесами.

Да будет ведомо, что справа и слева на стенах под так называемыми Речными Канкеллами были выставлены[28] — по обычаю процессий — лавровые ветви в виде крестов и так называемых осеняющих венков, а также прямостоящих «деревьев», а кроме того прочие цветы, для которых тогда

---

[27] Греч. τὸ ἀσήμιον — буквально «не имеющее знака»; так называлось немонетное серебро.

[28] Греч. ἐγραμίσθησαν, от γραμμίζω «вытягивать в линию».

пришло время. Пол был умащен плющом и лавром, а ближнее *пространство*[29] — **[p. 574]** миртом и розмарином.

Да будет ведомо, что после того, как вилы вошли в Большой Триклин Магнавры, весь Триклин был обрызган розовым маслом. По всему полу Анадендрадия и на пульпите[30] в Большом Триклине были разложены дорогие персидские ткани.

Да будет ведомо, что магистры и наиболее выдающиеся анфипаты* облачились в доры*, но не держали ни скепеоны*, ни анексикакии*. Прочие анфипаты и патрикии были одеты в камисии* и хламиды с золотым таблионом[31]. 4 евнуха-протоспафария*, одетые в свои стихари* и савании*, с золотыми ожерельями, держали золотые, покрытые драгоценными камнями спафоваклии*. Прочие евнухи-протоспафарии были одеты в свои стихари с ожерельями. Примикирии* были одеты в свои стихари без хламид. Магистры, поскольку были одеты в доры, передали свои стихари примикириям, у которых не было собственных стихарей. Остиарии поверх камисиев надели золотые парагавдии* и держали золотые, покрытые драгоценными камнями, жезлы. Прочие остиарии, не одетые в парагавдии, поверх камисиев надели свои хламиды. Спафарокувикулярии* надели поверх камисиев золотые парагавдии и позолоченные мечи со знаками отличия. Остальные спафарокувикулярии, у которых не было золотых парагавдиев, одели свои камисии **[p. 575]** и мечи. Все кувикулярии* были одеты в свои камисии. Некоторые из них были одеты в праздничные хламиды с золотым таблионом и кистями, *позаимствованные* у патрикиев, другие же — в расшитые золотом хламиды и пурпурные контоманики*. Протоспафарии-оффикиалии* были одеты в свои камисии и праздничные хламиды с кистями, *позаимствованные* у магистров. Протоспафарии Хрисотриклина надели золотые спекии* и золотые ожерелья. Те же, у кого не было спекиев, надели скарамангии и кра-

---

[29] Греч. τὰ οἰκειότερα, перевод приблизительный.

[30] Греч. ὁ πουλπίτος (от лат. pulpitus) — подмостки в больших залах Дворца, на которых мог стоять императорский трон и куда вставал император, чтобы выслушать аккламации.

[31] Греч. χρυσόταβλα χλανίδια — торжественное облачение высших чинов, украшенное золотой каймой («таблионом»).

шеные сагии[32]. Хартуларии* секретов* и нотарии были одеты в свои камисии и в сагии из настоящего *пурпура*[33]. Асикриты*, нотарии асикритов и остальные служащие секретов были одеты в свои камисии и в праздничные хламиды с кистями, имеющие темно-пурпурные таблионы.

Возле царского трона по обеим сторонам, то есть справа и слева, находились ромейские скипетры и птихии*, а также остальные золотые скипетры, которые держали кандидаты*, одетые в скарамангии и кандидатикии. Прочие знамена — кампидиктории[34], лабарумы* и значки — находились дальше вышеупомянутого снаряжения, и их держали гребцы первого дромония[35]; сами гребцы были одеты в отделанные кистями наряды тагматиков*.

За завесами, наверху лестницы, стояли **[p. 576]** манглавиты, одетые в скарамангии, со своими мечами. Сразу за манглавитами стояли Македонцы из Большой этерии, поверх туники подпоясанные серебряными мечами и вышитыми золотом и серебром поясами, державшие золотые, медные с позолотой и железные щиты, а также боевые топоры и секиры[36]. Внизу этой лестницы стояла Большая этерия, также и Средняя, также Фарганы и Хазары — все с мечами и щитами. Доместики-протоспафарии стояли на возвышении, одетые в зелено-розовые скарамангии, с мечами. После них стояли спафарокандидаты*, одетые в разноцветные скарамангии и спафарокандидатикии, с мечами. После них стояли спафарии*, одетые в разноцветные скарамангии, со своими мечами, держа также боевые топоры[37]. По-

---

[32] Греч. σαγία ῥοῆς, буквально «потока».

[33] Греч. σαγία ἀληθινά, буквально «настоящие».

[34] Знамя кампидуктора (лат. campiductor), командира передового отряда.

[35] Крупное военное судно, появившееся в V в. Быстроходные, хорошо вооруженные дромоны в X в. составляли основу флота империи. Двухмачтовое судно (длина около 40 м, ширина 5,5 м) приводили в движение 4 ряда гребцов (по 2 с каждой стороны) и небольшие треугольные паруса; корабль вмещал от 100 до 230 человек; вооружение составляли сифоны с «греческим огнем» на корме и мощный таран на носу.

[36] Греч. μονοπέλυκα — топоры с односторонним лезвием; τσικούρια (от лат. securis) — обоюдоострые секиры.

[37] Греч. διστράλια (от лат. dextrale).

сле них стояли страторы*, одетые в скарамангии с белыми львами[38] и других цветов и узоров[39], держа страторикии.

Справа, если смотреть на запад, в месте сплетения двух завес, снаружи, наверху лестницы Большого Триклина Магнавры стоял *воин* из Большой этерии, держащий золототканое царское знамя из парчи. По обеим сторонам самой лестницы Большого Триклина Магнавры, снаружи **[p. 577]** этих завес, стояли два протоэлата*, держащие золотые царские знамена; а далее позади протоэлатов справа и слева находились все золотые с серебряной вышивкой[40], парчовые и прочие царские знамена, которые держали гребцы царского дромония, одетые в четырехцветные наряды тагматиков.

Димоты* двух партий[41] и певчие Апостолиты, равно как и Агиософиты,[42] стояли на высоких скамьях, по обеим сторонам от лестницы, славословя и воспевая хвалебные царские песни[43]. Димоты были одеты в свои одежды и золотые венки и держали свои платки. Певчие Апостолиты и Агиософиты были одеты в наряды тагматиков с кистями, в камисии из чистого шелка с чашеобразным капюшоном, *которые носят служители* Скепта[44] и прислужники в камаре 19 Акувитов#.

Да будет ведомо, что логофет в день приема был одет в лор.

---

[38] Греч. λευκολέων — наряд «с изображениями львов на белом фоне» (Reiske. P. 1073) или «из серебристой ткани, расшитой золотыми львами» (Κουκουλές. Τ. 3. Σ. 44).

[39] Греч. ἐξέμπλιον (от лат. *exemplum*) — узор рисунка нарядов, игравший важную роль в церемониале.

[40] Греч. αὐρόκλαβα Райске переводит как «золотые гвоздики на знаменах» (от латинского *aureus* — золотой и *clavus* — гвоздь) (Reiske. P. 1073); Кукулес считает, что κλάβοι означают полосы (лат. *clavi*) с вышивкой или бахромой (Κουκουλές. Τ. 2. Σ. 43). Ср. название золотошвейных дел мастеров: χρυσοκλαβάριοι (Беляев. Кн. 1. С. 121).

[41] Венеты и прасины — главные из 4 партий ипподрома.

[42] Певчие главных храмов Константинополя, Св. Софии и свв. Апостолов (ἁγιοσοφῖται и ἀποστολῖται), являлись одновременно придворными хорами.

[43] Греч. βασιλίκια.

[44] Греч. σκέπτος (Скепт) — церемониальная свита августы, состоящая из евнухов, во время шествий окружавших императрицу плотным кольцом, скрывая ее от взглядов толпы (Reiske. P. 1076).

Да будет ведомо, что у двери, ведущей в Триклин Кандидатов, изнутри и снаружи стояли начальники Арифма* в своих скарамангиях с мечами и щитами.

Да будет ведомо, что в день приема все вышеупомянутые, одетые в скарамангий — от протоспафария до самого последнего человека — **[p. 578]** каждый стоял в соответствии с цветом и узором своего собственного скарамангия, то есть по обеим сторонам были одетые в «зелено-розовых орлов», «быков»[45] и «многокружных орлов»[46], так же стояли одетые в «моря»[47], так же — в «белых львов». В общем, каждый, как было сказано, стоял согласно своему скарамангию.

Кандидаты же стояли в своем Триклине, по обеим сторонам, одетые в свои скарамангии, а позади них стояли по обеим сторонам мандаторы* Арифма с мечами и щитами. Гребцы царского дромония стояли по обеим сторонам в том же Триклине Кандидатов со стороны Церкви Господа, и в Триклине, где стоит камелавкий и посвящают в магистры, и в Оноподе. После них, в Портике Августея, или Золотой Руке, стояли по обеим сторонам отроки из благородных семейств[48] и мойщики[49] вестиария и царского стола; первые были одеты в свои скарамангии, с мечами; мойщики-вестиариты — в темные хламиды, а мойщики царского стола — в контоманики из поддельного пурпура. За медными воротами Триклина Кандидатов **[p. 579]** стоял по обеим сторонам отряд[50] друнгария флота* и великий памфил*,

---

[45] Греч. βόφος (от лат. bovis) — одежда с вышитыми на ней быками или буйволами.

[46] Греч. πολύγυρος ἀετός — изображения орлов, вероятно, перемежались со множеством кругов или были заключены в них (Κουκουλές. Τ. 2. Σ. 52).

[47] Греч. αἱ θάλασσαι (букв. «моря») — свободная одежда голубого цвета, окрашенная соком морского моллюска (Κουκουλές. Τ. 2. Σ. 52).

[48] Греч. ἀρχοντογεννήματα. Райске (P. 1076) переводит *valeti nobiliores*. Вероятно, здесь упомянуты дети византийской знати, выполнявшие определенные церемониальные и придворные функции во Дворце. Беляев говорит, что они носили за василевсом переносные золотые кресла, и называет их *пажами* (кн. 1, стр. 14).

[49] Греч. οἱ σαπωνισταί (от σάπων — мыло), прислужники, занимавшиеся уборкой императорской ризницы (σαπονισταί τοῦ βεστιαρίου) и каких-то трапезных помещений или столов (σαπονισταί τοῦ τραπεζίου), может быть, в личной трапезной императора.

[50] Греч. οὐσία.

держащие покрытые кожей щиты, со своими мечами. В Первой Схоле и в Триклине Экскувитов вплоть до самого Трибуналия[=] стояли по обеим сторонам отряды памфилов со щитами и мечами. Начальники кораблей стояли по обеим сторонам, каждый в своем отряде.

В Трибуналии по обеим сторонам стояло гражданское сословие[51] вместе с корпорациями и их начальниками[52]; начальники были одеты в шесть хламид-платониев[53] служащих секретов, а все остальные — в белые хламиды тагматиков.

Позади них — моряки со своими мечами и кожаными щитами. И в Триклине Схол по обеим сторонам стояли моряки со своими мечами и кожаными щитами.

А внутри Ворот Халки по обеим сторонам стояли Тулмации[54] со знаменами, держащие щиты, со своими мечами, колчанами и луками. Снаружи Канкелла Ворот Халки стояла густая толпа[55], некоторые — на стороне Нумеров, другие — возле камары Милия[=]. Остальные моряки, большинство Тулмациев и крещеные Росы[56] со знаменами держали щиты и свои мечи. **[p. 580]**

Да будет ведомо, что Триклин Юстиниана[=] и Лавсиак[=] ничем не украшались, кроме повешенных там по обычаю светильников, и там были оставлены их паникадила. В Пор-

---

[51] Греч. ἡ πολιτική — о точном значении этого термина можно строить лишь предположения.

[52] Главы и представители ремесленных и торговых корпораций Константинополя (τὰ συστήματα).

[53] Греч. πλατώνια (от τὸ πλατών — род оленя); вероятно, хламиды имели изображения оленей (Κουκουλές. Τ. 2. Σ. 44).

[54] Τουλμάτσιοι; имеется в виду один из отрядов этерии, состоящей из иностранных наемников (далматов? тюрок-толмачей?).

[55] Греч. πάχωμα. Неясно. Райске (P. 1077) переводит *turba miscella* — «смешанная толпа», прибавляя *ut videtur* (как кажется). Скорее всего, здесь имеются в виду какие-то отряды, поскольку в тексте идет перечисление различных воинских подразделений.

[56] Данное упоминание «крещеных Росов» (οἱ βαπτισμένοι Ῥῶς), во-первых, является прямым доказательством, того, что варяго-русская дружина входила в состав многочисленных иностранных отрядов, состоявших на императорской службе и охранявших Дворец, а во-вторых — дополняет свидетельства договора между Русью и Византией 944 г. о том, что на Руси были хорошо знакомы с христианством, и некоторое количество русских — и при дворе византийского василевса, и в Киеве — были христианами.

тике Хрисотриклина, то есть в Орологии, стояли два золотых царских органа и два серебряных органа партий. Хрисотриклин был украшен, как обычно на Пасху: то есть Пентапиргием[57], царскими тронами, кроватями и золотым столом и прочим, чем его украшают на Пасху. (Да будет ведомо, что во время приезда испанов Хрисотриклин не был украшен, поскольку прибывшие от испанов послы в день приема не обедали с василевсами).

Таким же образом, эмали из сокровищницы были вывешены в Анадендрадии Магнавры, в Тропике, украшенной служителями дворцовых покоев скарамангиями. В восьми камарах Хрисотриклина были повешены венки из храма Пресвятой Богородицы Фара# и из других церквей Дворца, а также различные эмали из сокровищницы и хламиды василевса и августы* следующим образом: цельнозолотой и украшенный жемчугом платаний[58] св. Петра; хоросанхорий[59] св. Феодора **[p. 581]** с «грифо-львом» и «грифонами» из Ариститирия=; триждыпурпурный[60] платаний из Панфея=; «конный», ковер августы из камары Ариститирия; «павлин», покрывало августы из Диэтарикия#; «конный» кесарикий[61] с западных Серебряных Ворот=; *наряд* с павлинами и за ним — с орлами. А над Серебряными Воротами Хрисотриклина был повешен золотой сагий, именуемый кесарикием.

Венки и эмали были повешены рядом, а именно: посередине венок, а по бокам — эмали. В восточной камаре эмали не вывесили, но она целиком была украшена венками.

---

[57] Греч. πενταπύργιον — архитектурная конструкция с пятью башнями или куполами, один из которых расположен в центре, выше остальных куполов по углам; в данном случае имеется в виду специальный шкаф, стоявший в Хрисотриклине (ODB. Vol. 3. P. 765).

[58] Греч. πλατάνιος — какой-то вид ткани или одежды; название, вероятно, связано с изображением платанов.

[59] Греч. χοροσαγχόριον — по мнению Райске (P. 1078), это одежда с изображениями вепрей и ястребов (от греч. χοῖρος «свинья, кабан» и арабского *soncur* или *sacar* «ястреб, хищная птица»).

[60] Греч. τρίβλαττος — имеется в виду особая техника окраски для получения пурпура зеленоватого оттенка (см. Византийская книга эпарха... С. 150).

[61] Облачение кесаря*.

В шести камарах Хрисотриклина были повешены серебряные паникадила на серебряных цепях из церкви Пресвятой Богородицы Фара. В восточной конхе вместо трех паникадил были повешены три венца. В середине — венок Прасинов *из храма* святых и славных Апостолов с крестом и голубкой[62]; справа — венок Венетов *из церкви* Пресвятой Богородицы Фара с крестом и голубкой; слева — венок Венетов *из церкви* святого великомученика Димитрия с крестом и голубкой. **[p. 582]** (Да будет ведомо, что эти три венка были пожалованы христолюбивым владыкой Константином).[63]

Да будет ведомо, что в промежутках между четырьмя ларцами-башенками Пентапиргия, в середине передней башенки и справа и слева от этой башенки были повешены разные эргомукии[64] из храма святого великомученика Димитрия, хранившиеся в сокровищнице. К деревянным шестам, выступающим из стенок Пентапиргия, были привязаны свадебные пояски, расшитые драгоценными камнями и жемчугом и взятые из сокровищницы.

Да будет ведомо, что на среднем паникадиле Хрисотриклина были повешены два плаща августы с капюшонами[65] и два платья с множеством оборок[66] — одно свадебное, другое — из сокровищницы, и подвески (?)[67] и два корсета[68] августы.

---

[62] Голубка — символ Святого Духа; часть украшения, наподобие, вероятно, сени над Царскими Вратами, часто изображающей схождение Святого Духа в виде голубя.

[63] То есть Константином VII Багрянородным, автором трактата. Венки выдавались партиям по случаю их побед на ристаниях и затем жертвовались ими в тот или иной храм.

[64] Греч. ἐργομούκια — гапакс неясного значения. Райске (P. 1078) предполагает, что это веночки, украшенные золотом или драгоценными камнями, ничем такое мнение не аргументируя.

[65] Греч. στηθοκαράκαλα — «плащ с капюшоном»? Райске переводит *cuculli pectorales*, однако удовлетворительного объяснения первой части слова не дает.

[66] Греч. διακοπταί — «испещренные, изборожденные (складками)» (Reiske. P. 1078).

[67] Греч. κατασειστά — перевод условный.

[68] Иначе мы не смогли перевести слово «πνικτάρια», происходящее от πνίγω — «душить, давить», которое Райске (P. 1078) толкует как *mamellarum strictoria*.

На большом космите[69] Хрисотриклина, на его окнах, были повешены тарелки и столовые блюда[70] — серебряные и чеканные — хранящиеся в ризнице Кариана. Выше, в 16 оконных нишах купола Хрисотриклина, были повешены блюдца к вышеупомянутым тарелкам и блюдам, по 7 в каждой камаре, также чеканные. **[p. 583]**

О приеме

После того, как василевс вышел из Дворца и вошел в Мутаторий[*] Большого Триклина Магнавры, сарацинам[71] было объявлено, что они *могут* идти и лицезреть василевса. Сарацины же, покинув Хрисион[72], спустились по винтовой лестнице, что возле августовой конюшни и камары, называемой Анифа, и оттуда проследовали через Святой Колодезь[*]; затем, спешившись снаружи Канкелла Халки, они прошли через Триклин Схол и Трибуналий, завернув вправо, ибо тамошняя арка была украшена пурпурными шелками и перегорожена, и сели там, пока не появился василевс и все, кто участвовал в приеме.

Когда василевс прошествовал из Дворца в Мутаторий и вошел туда, певчие с димотами начали петь хвалебные царские песни. Василевс, облаченный в восьмиконечную хламиду[73] и большой белый венец, взошел на Соломонов трон и сел. И после того, как он воссел, все возгласили многолетие, а певчие Апостолиты и Агиософиты начали петь царские песни. Затем были введены обычным образом вилы, и, наконец, **[p. 584]** друзья-сарацины, которых вели катепано василик и комит конюшен. На них самих были одеты спекии, но не их собственные, а другие, прекрасные и необхо-

---

[69] Греч. κοσμήτης, по всей вероятности, обозначает антаблемент — несущую конструкцию купола (Беляев. Кн. 1. С. 146).

[70] Греч. μενσούρια καὶ μεσοσκούτελλα.

[71] Греч. Σαρακηνοί (ср. западное Saraceni) — так в византийских источниках нередко назывались арабы; для перевода избрано привычное русское слово *сарацины*.

[72] Греч. χρυσίων — квартал, где находились золотошвейные мастерские и выставлялись на продажу дорогие, вышитые золотом и серебром ткани (Reiske. P. 1092). Вероятно, здесь находилась гостиница, где жили послы.

[73] Хламида со несколькими разрезами по краям. Видимо, одежда имела два разреза по бокам — на бедрах; и два сзади — на уровне голеней, так что получалось четыре разреза и восемь углов (Reiske. P. 1092).

димые, а также ожерелья из драгоценных камней и больших жемчужин. Хотя и не по чину носящему бороду[74] надевать ни такое ожерелье, ни жемчуга и драгоценные камни, но угождения ради[75] — и только тогда — надеть их было велено христолюбивым владыкой Константином.

После совершения обычных церемоний сарацины вышли и прошествовали через Анадендрадий, Триклин Кандидатов и Триклин, где стоит камелавкий и посвящают в магистры, а оттуда через Онопод и Портик Августея, то есть Золотую Руку, вошли в Триклин Августея# и сидели там, пока василевс не вернулся во Дворец.

После того, как василевс ушел во Дворец, сарацины спустя некоторое время были приглашены из Триклина Августея. Они прошли через Портик Августея и Апсиду на Ипподром, а оттуда — до Скил#, и, войдя, сели на скамьи в западной части Юстинианова Триклина. Затем им было посланы от василевса через китонитов* сшитые гиматии и остальные их одежды.

Да будет ведомо, что **[p. 585]** по обе стороны Триклина[76], то есть справа и слева, находились золотые ромейские скипетры, птихии и прочие золотые скипетры, которые, само собой, держали кандидаты, одетые в скарамангии и свои собственные кандидатикии. Они простояли так в течение всего клитория*.

Да будет ведомо, что магистры на клитории были одеты в свои собственные магистерские стихари с поясами и хламиды по чину Пасхи. Паракимомен* надел спекий, подобным образом и логофет, также и остальные патрикии были одеты в спекии.

В то время как владыки пировали вместе с сарацинами, певчие Апостолиты стояли за завесой в камаре, что возле царской опочивальни, а певчие Агиософиты стояли за завесой возле Панфея, в течение всего пира воспевая царские

---

[74] Греч. βαρβάτον. Не вполне ясно, кто имеется в виду: арабы или сопровождавшие их сановники. Чуть ниже говорится о возвращении послам их одежд, что может служить аргументом в пользу первого предположения.

[75] Греч. διὰ ἔνδειξιν.

[76] Имеется в виду Хрисотриклин, об украшении которого для пиршества говорилось выше. Создается впечатление, что в тексте пропуск.

песни; они прервались только когда входило посольство, потому что в тот момент заиграли органы.

После того, как василевс встал из-за стола, друзьям, прежде чем они ушли, было выдано в золотых покрытых драгоценными камнями чашах: двоим послам — каждому по пятьсот милиарисиев[77], а всем остальным людям *вместе* — 3000 милиарисиев.[78]

Выйдя, послы сели в восточной части Юстинианова Триклина у Среднего Сада[=] на расположенных **[p. 586]** там скамьях. Василевс послал им через китонита розовую воду, притирания и другие благовония. Совершив омовение из заранее приготовленных здесь покрытых резьбой чаш для умывания рук, отершись драгоценными полотенцами и обильно умастившись ароматными и благовонными духами и пудрами, они через Лавсиак, Орологий и Хрисотриклин вышли обратно восточными дверями Хрисотриклина и, миновав Илиак Фара, спустились через Илиак Новой церкви и через Большой Триклин в Циканистирий[=]. А уже оттуда верхом удалились в свою неприкосновенную резиденцию[79], то есть в Хрисион.

(Да будет ведомо, что на большом космите Хрисотриклина были также повешены чеканные тарелки и блюда, и чеканные блюдца также висели в имеющей окна арке купола.)

Да будет ведомо, что по прошествии немалого числа дней друзья сарацины попросили встретиться с василевсом.

---

[77] Милиарисий — серебряная монета, 12 милиарисиев составляли 1 золотую номисму. Выплаты, которые были сделаны послам после пиршеств, представляли собой обычные во время званых обедов во Дворце подношения гостям от лица императора в знак великодушия и расположения. Сумма выдач зависела от воли императора и от статуса праздника, по поводу которого созывался пир. Существовали детальные таксы — сколько каждому чину, и какую долю сравнительно с вышестоящим, должно выдать денег.

[78] Эта сумма позволяет говорить о многочисленности арабского посольства. Как указано ниже, княгиня Ольга получила те же 500 милиарисиев, что и оба посла халифа, однако члены ее свиты довольствовались двузначными суммами. Если принять, что рядовой член посольства получал примерно 12 милиарисиев, 3000 милиарисиев могли получить 250 человек.

[79] Греч. τὸ ἄπληκτον.

И после того, как Хрисотриклин был украшен вышеописанным убранством, на башенке[80], постоянно и ежедневно стоящей в Хрисотриклине, в промежутках между зубцами этой башенки были повешены три венка: в среднем, с восточной стороны — венок Прасинов *из храма* святых Апостолов, справа — венок *из храма* Пресвятой Богородицы Фара, а слева — венок с крестами святого **[p. 587]** великомученика Димитрия, *принадлежащие* Венетам. А три голубки от трех венков были повешены в западных промежутках между зубцами этой башенки.

По обеим сторонам от этой башенки стояли два трона. Справа, если смотреть на восток, — трон Аркадия[81], на который воссел багрянородный и боговенчанный василевс Роман[82]. Слева же — трон святого Константина. По обеим сторонам Хрисотриклина стояли остальные царские троны, два золотых ложа и два серебряных шеста, на которых держалась западная завеса. За этой завесой стояли три больших блюда. В самом Хрисотриклине были повешены золотые пасхальные завесы. Пол был умащен миртом, ладаном и розой. А золотого стола не было.

Магистры, анфипаты и патрикии были одеты в свои обычные одеяния, как и *слуги* кувуклия. А вся прислуга Хрисотриклина была одета в красные сагии. Все служащие секретов были одеты в сагии из настоящего пурпура. Препозиты стояли на своем месте.

Василевс, облаченный в «орла», хламиду и большой белый венец, воссел. Китониты, катепано и мистик* в своих одеяниях стояли за своей **[p. 588]** завесой Хрисотриклина. Сарацины вошли через Ипподром и Скилы и, пройдя через Триклиний Юстиниана и Лавсиак, были как обычно введены к василевсу логофетом и, оказавшись подле царского трона, имели встречу с василевсом, сколько хотели.

Люди послов, когда их ввели, встали на западной стороне, за западной завесой, которая висела на шестах позади трех больших золотых блюд, и ждали там, пока друзья не вышли, попрощавшись с василевсом. Когда друзья оказа-

---

[80] Вероятно, под «башенкой» имеется в виду какой-то шкаф или буфет.

[81] Аркадий — восточноримский император (395–408).

[82] Роман II (937–963), сын и соправитель Константина VII (коронован в 945 г.), правил самостоятельно с 959 г.

лись посередине Хрисотриклина, их люди, воздав славословия, вышли вместе с ними — и снова через Лавсиак, Триклиний Юстиниана, Скилы, Ипподром и Апсиду отправились в свою неприкосновенную резиденцию в Хрисионе.

О ристании на ипподроме по случаю приезда друзей-сарацин для переговоров о мире и обмене пленными, в IV инд., при Константине и Романе, багрянородных василевсах.

На стороне дима* Венета вместо доместика Схол* встал *доместик* Нумеров*, одетый в золотую голубую[83] хламиду доместика Схол. На стороне дима Прасина **[р. 589]** встал доместик стен*, одетый в золотую зеленую хламиду доместика Экскувитов*. На стороне дима Левка* встал димарх* Венетов. На стороне дима Русия* встал димарх Прасинов. В димах Венета и Прасина были вывешены расшитые узорчатой каймой розовые полотнища[84], по три на каждый дим. В диме Левка и диме Русия были вывешены пурпурные полотнища из Хрисотриклина, «грифо-онагры». Все димоты и певчие, как Апостолиты, так и Агиософиты, стояли в четырех димах. Димоты были одеты в свои камисии и лоскутные[85] венки и держали свои платки. Апостолиты и Агиософиты были одеты в камисии из чистого шелка служащих Скепта и прислужников в камаре 19 Акувитов. Димоты, стоявшие в крупнейших димах Венета и Прасина держали танцевальные фенгии[86]. 4 возницы были одеты в золотую форму[87] Золотого Ристания[88]. Другую форму одели четыре бигария[89], остальные бигарии были одеты в гимнастикии.

---

[83] Греч. βένετος (лат. venetus) означает синий или голубой цвет.

[84] В оригинале — βῆλα, что в данном случае означает знамена партий ипподрома (Reiske. P. 1080).

[85] Греч. ἀπὸ σημέντων (от лат. segmentum).

[86] Греч. τοῦ σαξίμου τὰ φεγγία. Первое слово связано с глаголом σάσσω «топать; танцевать». Второе означает некий предмет, название которого связано с φέγγος «светоч; луна»: это мог быть посох с луновидной рукояткой (наподобие буквы ψ) или увенчанный круглым серебряным диском (Reiske. P. 1101).

[87] Греч. δημόσια — форма, одеваемая участниками ристаний по торжественным случаям, в отличие от γυμναστίκια — обычных одежд для соревнований.

[88] Греч. χρυσοῦν ἱπποδρόμιον — ристания, устраиваемые на Антипасху, в Фомину неделю (Беляев. Кн. 1. С. 67).

[89] Греч. βιγάριος (от лат. bigarius) — возница колесницы, запряженной парой лошадей.

[p. 590] 4 икаста и все рабочие[90] были одеты в золотые цельнолоскутные контоманики. А гражданское сословие[91] было одето в белые хламиды четырех тагм.

После победы партии Венета состоялся танец по чину Овощного Ристания[92], то есть победители прошествовали в сопровождении 4 икастов и всех рабочих обеих партий, одетых в цельнолоскутные контоманики, а также димоты обеих партий, держащие танцевальные фенгии. Димарх Венетов, как победивший, был одет, по чину Овощного Ристания, в сагий из настоящего пурпура и участвовал в шествии. Ради угождения друзьям-сарацинам было приказано, чтобы димоты, икасты и рабочие другой партии также участвовали в шествии. Ибо в древнем чине этого нет: в шествии участвуют лишь димоты, икасты и рабочие победившей партии. Димарх, димоты, икасты и рабочие, исполнив положенный танец, выстроились в виде буквы «П» и, славословя, отправились по Месе[=] в свою собственную церковь во имя Пресвятой Богородицы в *монастыре* Диакониссы, по чину Овощных Ристаний.

6 августа[93], то есть в день светлого Преображения **[p. 591]** Господа Иисуса Христа, совершалось празднование по чину, установленному с древних времен — за исключением того, что василевсы ради друзей-сарацин были одеты в лоры и держали кресты и акакии. Магистры, анфипаты и патрикии были одеты в свои лоры, но ни скепеонов, ни акакий не держали. Для шествия было вынесено по обычаю и всё снаряжение: большой крест, жезл Моисея, ромейские скипетры, птихии и всё прочее, что хранится в Церкви Господа. Певчие Апостолиты и Агиософиты вместе с димотами воспевали славословия, принятые во время приемов, и были, соответственно, одеты в вышеописанные наряды для приема. А Трибуналий, где по уставу стоят друзья и лицезреют василевса во время его выхода в церковной процес-

---

[90] Греч. εἰκασταί (букв. «те, кто делают сопоставление») — служители, занимавшиеся украшением Ипподрома; рабочие (ἐργάται) готовили арену к состязаниям (Κουκουλές. Τ. 2. Σ. 41).

[91] Греч. ἡ πολιτική.

[92] Греч. λαχανικὸν ἱπποδρόμιον — скачки в день памяти св. Константина (11 мая), сопровождавшиеся раздачей овощей, пирогов и разных сладостей (Беляев. Кн. 1. С. 67).

[93] После приема послов 31 мая прошло несколько месяцев.

сии и возвращения, был украшен в соответствии с вышеописанным убранством приема. Великий храм Святой Софии был украшен по чину Пасхи. В Катихуменах[z], то есть над Царскими вратами, были повешены завесы от надпрестольного балдахина и другие завесы и облачения из Святой Софии и Новой церкви, а также множество цепей из различных церквей и большие паникадила из Новой церкви. Также были там водружены различные эргомукии, золотые, покрытые драгоценными камнями, кресты и **[p. 592]** книги святых Евангелий. Все дальнейшее шествие совершалось по обычному уставу.

Девятого августа, в воскресенье, состоялся клиторий в Триклине Юстиниана. Из вестиария Кариана была принесена серебряная чеканная *посуда* и из нее состояла вся сервировка стола. Также состоялось сценическое представление[94]. На этом клитории пировали двое друзей-тарситов, их люди и 40 тарситских узников[95] из Претория[a]. Двое друзей получили в золотых чашах по 500 милиарисиев, остальные их люди — 3000 милиарисиев, а сорок узников — тысячу милиарисиев.[96] Через китонитов им снова были посланы благовония, духи и ароматные мази, а они, совершив омовение и умастившись, возвратились через Хрисотриклин и Восточные Ворота, как мы описали выше. **[p. 593]**

---

[94] Греч. τὰ θυμελικά. Скорее всего, это сценические представления религиозного характера. В VIII в. императоры-иконоборцы покровительствовали церковному театру, видя в нем действенное орудие против иконопочитателей. С прекращением иконоборчества развитие этого театра не прекращалось. Появились театрализованные *панигирии*, прославлявшие тот или иной большой праздник. При Константине VII Багрянородном после торжественного введения сценической орхестры в храме Св. Софии панигирии постепенно трансформировались в иной тип действа — литургическую драму. Такие представления, чаще всего на евангельские сюжеты, разыгрывались во время больших церковных праздников — Пасхи, Преображения, Успения (см.: *Чекалова А. А.* Быт и нравы // Культура Византии: 2-я пол. VII – XII в. М., 1989. С. 571–616).

[95] Арабские пленники, об обмене которых шли переговоры.

[96] По 25 милиарисиев на человека.

Другой прием — Делемика.

Да будет ведомо, что 30 августа, в воскресенье[97], ради приезда Делемика, эмира Эмета[98] и посла Апохавдана[99], был прием, во всем подобный вышеописанному.

Посреди Большого Триклина Магнавры стояли золотые кресла, на которых восседали василевсы. Слуги кувуклия не участвовали в церемонии, но присутствовали только китониты и все евдомарии* в своих одеяниях. Также в Триклинии справа и слева стояли кандидаты в скарамангиях и своих кандидатикиях, держащие ромейские скипетры, птихии и остальное снаряжение.

Логофет ввел друзей-тарситов, сарацин, они лицезрели василевса и, сколько хотели сказать, говорили; затем, попрощавшись, они вышли, удалились и сели в Триклине Трулла*, который многими неправильно называется Оат: ибо Оатом именуется хранилище хартий Сакеллы. Затем василевс, облаченный в восьмиугольную хламиду и большой белый венец, воссел на Соломонов трон, и весь дальнейший прием происходил соответственно вышеописанному приему друзей-тарситов.

Когда же он удалился, то также сел **[p. 594]** снаружи Церкви Господа, в том месте, где василевсы одевают венцы, намереваясь ехать верхом в храм святых Апостолов или в Новую церковь во вторник Светлой Седмицы.

В тот же день состоялся клиторий в Большом Триклине 19 Акувитов по уставу и чину Святок. Ибо на нем присутствовали сакелларий, вестиарий, начальник Идика* со своими нотариями, а также служащие кувуклия — все в одеяниях по чину Святок. Справа, если смотреть на запад, стоял круглый стол, чтобы не казалось, что друзья-сарацины имеют друг перед другом преимущество.[100] За этот же стол сели

---

[97] 30 августа пришлось на воскресенье в том же 946 г., в котором прибыли арабские послы.

[98] Δελεμίκης ὁ Ἀμηρᾶς τοῦ Ἔμετ — Али ибн Джафар ад-Дайлами, эмир Амиды и Майяфарикина.

[99] Ἀποχα(μ)βδᾶς — Сайф ад-Даула, Али ибн Абдаллах ибн Хамдан, эмир Халеба (944–967) и наместник (сахиб) северных областей халифата Аббасидов; в 40–50-е годы X века постоянно воевал с Византией (см.: *Васильев А.А.* Византия и арабы. Ч. 2. СПб., 1908. С. 121–123).

[100] Хамданиды, считаясь подданными Аббасидов, фактически вели самостоятельную политику, что нашло отражение и в данном эпизоде: их посол не желал себя чувствовать ниже послов халифа.

магистр Косма[101], паракимомен, двое друзей-тарситов и посол Апохамвдана.

Другой прием — Эльги Росены[102].

Месяца сентября 9 числа, в среду[103], состоялся прием по случаю прибытия Эльги, архонтиссы Росии[104], во всем подобный вышеописанному. И вошла сама архонтисса со своими близкими родственницами-архонтиссами и самыми приближенными служанками — она впереди всех других **[p. 595]** женщин, а те, следуя по порядку[105] одна за другой, — и встала в том месте, где логофет задает вопросы. За ней вошли послы архонтов[106] Росии и купцы и встали позади за завесами. Всё остальное совершалось соответственно вышеописанному приему. Затем она удалилась через Анадендрадий, Триклин Кандидатов и Триклин, где стоит камелавкий и посвящают в магистры, прошла через Онопод и села в Портике Августея, или в Золотой Руке.

После того, как василевс обычным порядком вошел во Дворец, состоялся таким же образом еще один прием. В Триклине Юстиниана был поставлен пульпит, покрытый пурпурными динисийскими[107] шелками, на котором стоял трон василевса Феофила[108], а сбоку золотое царское кресло. Чуть ниже стояли серебряные органы обеих партий за двумя завесами: ибо играющие трубы стояли снаружи завес. Затем архонтиссу позвали из Августея, и она, пройдя через Апсиду, Ипподром и внутренние переходы Августея, во-

---

[101] Магистр Косма, первый государственный судья, принимал непосредственное участие в обмене пленными на пограничной реке Лам в октябре 946 г. (Theophanes Continuatus, VI 9).

[102] Греч. τῆς Ἕλγας τῆς Ῥωσένης. В кратком оглавлении (пинаксе) II книги заголовок звучит несколько иначе: «А также [о приеме] предводительницы и архонтисы Эльги Росской» (ἔτι τῆς ἡγεμόνος καὶ ἀρχοντίσης Ἕλγας τῶν Ῥῶς).

[103] 9 сентября попадает на среду в 946 и 957 гг.

[104] Греч. Ἕλγας τῆς ἀρχοντίσσης Ῥωσίας. Княгиня Ольга, вдова князя Игоря, правила Русью с 945 г. от имени своего юного сына Святослава; приняв крещение в Константинополе (по-видимому, во время описываемого визита), св. Ольга-Елена скончалась в 969 г.

[105] Греч. ἐνορδίνως (латинизм).

[106] Так по-гречески назывались русские князья.

[107] Особый вид шелковых тканей, происходит от названия индийского города Теннис, откуда эти ткани привозили на рынки империи (Reiske. P. 1121).

[108] Феофил — император Византии (829–842).

шла и села в Скилах. Деспина* села на вышеупомянутый трон, а невестка[109] ее в кресло; затем вошел весь кувуклий, и через препосита и вестиария были введены вилы: **[p. 596]** вила 1-я — зосты*, вила 2-я — магистриссы, вила 3-я — патрикиссы, вила 4-я — протоспафареи-оффикиалеи, вила 5-я — остальные протоспафареи, вила 6-я — спафарокандидатиссы, вила 7-я — спафареи, страториссы и кандидатиссы.[110] После этого вошла архонтисса в сопровождении препосита и двух остиариев — она шествовала впереди, а за ней следовали, как было сказано выше, ее родственницы-архонтиссы и самые приближенные служанки. И состоялось вопрошание к ней логофета от имени августы; и, выйдя, она села в Скилах. А деспина, спустившись с трона, прошествовала через Лавсиак и Трипетон#, потом вошла в Кенургий#, а через него — в свой покой. И после этого архонтисса со своими родственницами и служанками вошла через Триклин Юстиниана, Лавсиак и Трипетон в Кенургий и там отдохнула.

Затем, когда прибыл василевс с августой и багрянородными его детьми[111], архонтисса была приглашена из Триклина Кенургия и, сев по велению василевса, беседовала с василевсом, сколько хотела.

В тот же день состоялся клиторий в том же Юстиниановом Триклине. Села на вышеупомянутый трон деспина и ее невестка[112], а архонтисса **[p. 597]** встала сбоку. В то время как вводимые распорядителем трапезы обычным чином архонтиссы совершали поклонение[113], архонтисса, слегка преклонив голову, села на том месте, где стояла, за отдельный стол[114] вместе с зостами, согласно уставу. Да будет ведомо, что на этом клитории присутствовали певчие Апостолиты

---

[109] Супруга сына Константина VII и Елены императора Романа II. В 944–949 гг. ею была юная Евдокия (Берта), дочь Гуго Прованского, короля Италии (927–947). После ее смерти Роман женился на Феофано (около 953/4 г.).

[110] Поскольку прием проводился в честь женщины, в церемониальной части участвовали придворные дамы и супруги сановников, разделенные на соответствующие чины.

[111] Помимо Романа у Константина и Елены было еще 3 дочери.

[112] Поскольку глагол употреблен в единственном числе, не вполне ясно, сидела ли невестка вместе с императрицей или на отдельном кресле (как выше).

[113] Проскинесис.

[114] Греч. εἰς τὸ ἀποκοπτόν.

и Агиософиты, воспевавшие царские песни. Были сыграны и все сценические представления.

В Хрисотриклине состоялся другой клиторий, в котором участвовали все послы русских архонтов, люди и родственники архонтиссы, а также купцы. И получили племянник ее 30 милиарисиев, ее 8 приближенных — по 20 милиарисиев, 20 послов — по 12 милиарисиев, 43 купца — по 12 милиарисиев, священник[115] Григорий — 8 милиарисиев, 2 переводчика — по 12 милиарисиев, люди Сфендистлава[116] — по 5 милиарисиев, 6 людей послов — по 3 милиарисия, переводчик архонтиссы — 15 милиарисиев.

После того, как василевс встал с клитория, состоялся десерт в Ариститирии. И был поставлен маленький золотой стол, установленный в Пентапиргии, и на нем было подано сладкое[117] в покрытых эмалью и драгоценными камнями чашках. И сидел василевс, и Роман, багрянородный василевс, и багрянородные их дети[118], и невестка, и архонтисса. И было выдано архонтиссе **[p. 598]** в золотой, покрытой драгоценными камнями чаше 500 милиарисиев, а шести ее приближенным — по 20 милиарисиев и 18 ее служанкам — по 8 милиарисиев.

18 октября, в воскресенье, состоялся клиторий в Хрисотриклине, и василевс сидел с росами. И также состоялся еще один клиторий в Пентакувуклии святого Павла#, где сидела деспина с багрянородными ее детьми, невесткой и архонтиссой. И было выдано архонтиссе — 200 милиарисиев,

---

[115] Греч. παπᾶς. Упоминание священнослужителя подтверждает сообщения других источников (русских летописей, Иоанна Скилицы, Продолжателя Регинона) о крещении Ольги во время визита в Константинополь. Между тем автор данного трактата ничего не говорит об этом событии.

[116] Σφενδισθλάβος — Святослав, сын Ольги и Игоря, русский князь (945–972).

[117] Греч. δούλκιον (от лат. *dulcis* «сладкий») — десерт, подававшийся после рыбы и мяса; обычно это были пирожные, яблочное желе (Κουκουλές. Т. 2. Σ. 110–111).

[118] О чьих детях идет речь, не вполне ясно. У Романа старший сын Василий родился в 957/8 г. Речь, по всей вероятности, идет, как и выше, о дочерях Константина и Елены (хотя императрица пропущена в перечне участников трапезы, она должна была присутствовать: ведь на десерте собралась вся императорская фамилия, обедавшая отдельно с женской и мужской частями русского посольства).

племяннику ее — 20 милиарисиев, священнику Григорию — 8 милиарисиев, 16 ее приближенным — по 12 милиарисиев, 18 ее рабыням — по 6 милиарисиев, 22 послам — по 12 милиарисиев, 44 купцам — по 6 милиарисиев, двум переводчикам — по 12 милиарисиев.

Глоссарий.

августа (αὐγούστη) — официальный титул императрицы

акакия, анексикакия (ἀκακία, ἀνεξικακία) — императорская инсигния, представляла собой небольшой мешочек цилиндрической формы из пурпурного шелка, наполненный землей; император держал его в правой руке во время особо торжественных процессий. Акакия символизировала, что василевс, несмотря на божественное происхождение своей власти, является смертным человеком; в начале Великого поста во время царского выхода в Св. Софию придворные несколько раз восклицали: «Помни о смерти!», и тогда император останавливался, смотрел на мешочек и плакал

анфипат (ἀνθυπάτος) — греческий эквивалент латинского термина *proconsul*; в IX–X вв. — один из высших придворных титулов, занимавший ранг между магистром и простым патрикием

аргиропрат (ἀργυροπράτης) — этот термин в ранневизантийский период обозначал ростовщика, банкира; в текстах X в. («Книга эпарха», «О церемониях») означает ювелира, торговца драгоценностями, а также менялу

Арифм (ὁ ἀριθμός) — см. **тагмы**

асикрит (ἀσηκρῆτης, от лат. *a secretis*) — термин возник в VI в. для обозначения императорских секретарей; асикриты составляли верхушку императорской канцелярии, занимая положение выше **нотариев**

василики — императорские уполномоченные по особым поручениям

Венеты — см. **димы**

вила (βῆλα, от лат. velum) — буквально «завеса». Завесы как часть дворцового убранства играли значительную роль в византийском церемониале: во Дворце они отделяли одно помещение от другого, само помещение от двери, портика или галереи. Для подчеркивания особого благоговения перед особой императора во время церемоний за завесами

почтительно дожидались приема группы придворных и сановников. По этой причине «вилами» разной степени стали именоваться чины, стоящие за теми или иными завесами

деспина (δέσποινα «владычица, госпожа») — титул императрицы, соответствующий одному из обычных именований императора — δεσπότης «владыка, господин»

дивитисий (διβητήσιον) — длинная одежда с широкими рукавами, надевавшаяся через голову, напоминает стихарь. В IX–XI вв. дивитисий, прямой наследник римской *tunica dalmatica*, был необходимой принадлежностью императорского гардероба; его носили также высшие чины империи

димы (δῆμοι, от δῆμος «народ»; др. название — μέρη, *factio* «партия») — объединения, которые готовили и осуществляли конные состязания на ипподроме. С римских времен существовало четыре партии, названия которых соответствовали определенному цвету: **Венеты** (Βενέτοι) — «Голубые», **Прасины** (Πρασίνοι) — «Зеленые», **Левки** (Λεῦκοι) — «Белые» и **Русины** (Ρουσίνοι) — «Красные». В Византии основными соперниками на арене и самыми многочисленными были партии Венетов и Прасинов. Роль и место димов в политической жизни Империи — предмет долгой научной дискуссии, но общественная значимость димов неоспорима. В ранневизантийский период димы формировали народное ополчение и защищали стены Константинополя, во время социальных и религиозных кризисов участвовали в восстаниях (таких, как знаменитая «Ника») и церковных распрях. К X в. роль димов приобрела символический и церемониальный характер

димоты (δημόται) — члены **димов**. Как представители народа, участвовали в дворцовом церемониале, выражая верноподданнические чувства

димарх (δημάρχος) — термин, означающий главу **дима**, известен с начала VII века. В дворцовом церемониале принадлежали к императорской иерархии, обладая титулами *ипата* и **протоспафария**, имели собственный штат чиновников — помимо традиционных **хартулариев** и **нотариев** можно отметить должность *мелиста*, т. е. сочинителя аккламаций

доместик (δομέστικος) — термин, обозначающий в византийской административной системе обширную группу

чиновников, как церковных, так и светских. Как государственная должность, термин известен с 355 г. Обычно доместиком являлся начальник какого-либо государственного ведомства, организации или военного подразделения

доместик стен (δομέστικος τοῦ τείχους) — начальник частей, охранявших стены Константинополя

доместик Нумеров (δομέστικος τῶν νουμέρων) — начальник одной из **тагм**

доместик Схол (δομέστικος τῶν σχολῶν) — военная должность, известная с середины VIII в., первоначально — начальник одной из **тагм**; в IX–X вв. — один из высших рангов среди военных чинов (после стратига Анатоликов, впереди остальных стратигов). Фактически выполнял обязанности главнокомандующего всей византийской армией

друнгарий флота (δρουγγάριος τῶν πλοΐμων) — командующий флотом, охранявшим Константинополь; в IX–X вв. — высокая военная должность

евдомарий (ἑβδομάριος, от ἑβδομάς «неделя») — дворцовый служащий, подчиненный папию (παπίας), хранителю ключей от всех дверей Дворца. Под начальством папия было 6 диэтариев (διαιτάριοι), которые заведовали отдельными покоями. Диэтарии служили посменно: каждая группа во главе с **примикирием** дежурила в течение недели, откуда и название

зоста патрикия (ζωστὴ πατρικία, букв. «препоясанная») — высший женский титул в византийской чиновной иерархии, в «Клиторологии» Филофея занимает место между куропалатом и **магистром**

ипарх (ὕπαρχος), или **эпарх** — градоначальник Константинополя (римский *praefectus urbis*), отвечал за порядок в столице, контролировал торговую и ремесленную жизнь (о чем свидетельствует «Книга эпарха»), осуществлял надзор за тюрьмами, больницами и странноприимными домами

камелавкий (καμελαύκιον) — вид парадного императорского головного убора

камисий (καμίσιον) — один из видов простой длинной туники. Камисий могли носить как монахи и низший клир, так и светские чиновники невысокого ранга. Камисии придворных обычно делались из более дорогой материи (например, льна) и украшались вышивкой

каниский (τὸ κανίσκιον, букв. «корзинка») — имеющее церемониальное и дипломатическое значение дарение послов императору в виде драгоценностей или ценной утвари. Обычно так называли что-то вроде оброка, доставляемого париком (зависимым крестьянином) своему господину. Термин также употреблялся в церковной практике и означал добровольное подношение прихожанина храму в виде натурального продукта, а впоследствии и в денежной форме (ODB. Vol. 3. P. 241)

кандидат (κανδιδάτος, κανδιδᾶτος, от лат. *candidatus* «одетый в белое») — в позднеримское время телохранитель императора, носивший белую одежду; впоследствии титул; в «Клиторологии» Филофея стоит после стратора (на три ступени ниже спафарокандидата). Титул кандидата был обычно связан с незначительными должностями на военной и гражданской службе

катепано (κατεπάνω) — термин, означающий с IX в. начальников различных императорских служб (василиков, царских приказов и т. д.)

кесарь (καῖσαρ, от лат. *caesar*) — титул, изначально относившийся к самому императору; в начале IV века имп. Диоклетиан, установив тетрархию, использовал титул кесаря для обозначения младшего соправителя, наследника августа. В Византии — высший титул после императорского, жаловался сыновьям и ближайшим родственникам императора

китониты (κοιτωνῖται) — придворные, в обязанности которых входило обслуживание императорской опочивальни и жилых покоев, подчинялись непосредственно **паракимомену**

клиторий (κλητώριον, от καλέω «звать, приглашать») — официальный «званый» пир, который устраивался во Дворце по торжественным случаям. На клитории допускалось строго определенное число лиц в соответствии со строгим иерархическим порядком чинов и титулов. Его описание можно найти в «Клиторологии» Филофея, царского протоспафария и атриклина (в обязанности которого входило следить за порядком приглашения и размещения чинов на пиру), составляющего 52-ю главу II книги трактата «О церемониях»

комит конюшен (κόμης τοῦ σταύλου) — в X в. придворный чиновник высокого ранга, отвечавший за содержание лошадей и мулов во Дворце и столице

контоманика — туника с короткими рукавами

кувикулярии (κουβικουλάριοι, от лат. *cubicularii*) — придворные (как правило, евнухи), занимавшие различные должности во Дворце и игравшие важную роль в церемониях; **спафарокувикулярии** составляли почетную императорскую свиту

кувуклий (τὸ κουβούκλειον, от лат. *cubiculum*) — императорская опочивальня; штат кувуклия состоял из придворных евнухов во главе с **примикирием**, прислуживавших непосредственно императору

Левки — см. **димы**

лабарум (λάβουρον, лат. *labarum*) — знамя, сделанное, по преданию, Константином Великим по образцу показанного ему на небе во время видения. Лабарум представлял собой шест с перекладиной наподобие креста, где под монограммой Христа в венке к перекладине был привешен плат с изображением Константина и его сыновей. В дальнейшем лабарумы сделались одним из основных типов знамен в христианской Империи. К ним восходят русские богослужебные *хоругви*

логофет дрома (ὁ λογοθέτης τοῦ δρόμου) — глава ведомства дрома, т. е. императорской почты. Должность известна с VIII в.; в обязанности логофета дрома входили дипломатические связи с иностранными государствами, контроль за государственной перепиской, политический надзор и сыск

лор (λῶρος) — особое церемониальное облачение. Происходит от римской *трабеи* — длинной узкой накидки из тяжелой златотканой материи, расширяющейся с одного конца, которую носили консулы. В ранневизантийский период трабея приобрела одинаковую ширину и стала называться *лором* (от лат. *lorum* — ремень, пояс). Лор представлял собой перевязь, идущую от подола спереди на правое плечо, спускающуюся под правую руку и, пройдя по груди на левое плечо, спускающуюся по спине к правому боку, а от него по животу проходящую на левую руку, с которой она свешивалась длинным концом. Из-за увеличения украшений лор становился все тяжелее, и для удобства его ста-

ли делить на части: конец лора, спускающийся с правого плеча до ступней, надевался в виде передника, а часть, выходившая из-под правой руки и свешивающаяся с левой, стала пристегиваться сзади или сбоку

магистр (μάγιστρος, от лат. *magister*) — в Византии IX–X вв. один из высших титулов, в «Клиторологии» Филофея стоит выше **анфипата** и составляет I вилу. Восходит к с римской должности магистра оффиций (*magister officiorum*), но не связан с какими-либо полномочиями. Число магистров в начале X века составляло менее 12

манглавиты (μαγγλαβῖται) — отряд личных телохранителей императора, которые сопровождали его в церемониях и шествиях, отпирали двери Дворца по утрам. Основное вооружение — мечи и палицы

мандатор (μανδάτωρ) — один из низших чиновников с полицейскими фукнциями

мистик (μυστικός, букв. «секретный, тайный») — тайный советник императора, высокая придворная должность, известная с IX в.; первоначально — починенный **протоасикрита**

нотарии (νοτάριοι) — низшая категория чиновников императорской канцелярии

Нумеры (νούμεροι) — см. **тагмы**

остиарий (ὀστιάριος, от лат. *ostiarius* «привратник») — один из дворцовых евнухов, подчиненный **примикирия**

оффикиалий — см. **протоспафарий**

памфил (πάμφυλος) — тяжелое грузовое судно для перевозки кавалерии и осадных машин; также назывался его экипаж; *великий памфил* — флагман флотилии памфилов

парагавдий (παραγαύδιον) — вероятно, вид туники с пурпурной каймой по краю

паракимомен (παρακοιμώμενος, букв. «тот, кто спит возле») — императорский спальник; в IX в. значение этой дворцовой должности резко возрастает: ее получают такие всесильные временщики, как Василий Македонянин (впоследствии император) и Василий Ноф

патрикий (πατρίκιος, от лат. *patricius*) — титул высокого ранга, введен Константином Великим. В тактиконах X в. составляют II вилу, занимая место между **протоспафарием** и **анфипатом**; должность патрикия, занимаемая евнухом, считалась более высокой

Прасины — см. **димы**

препосит (πραιπόσιτος) — изначально начальник императорской опочивальни (лат. *praepositus sacri cubiculi*), должность, введенная Константином Великим. В ранневизантийский период являлся главным распорядителем императорских покоев и гардероба и, как доверенное лицо императора, мог принимать участие в важных государственных делах и политических интригах. В IX–X вв. эти функции и возможности перешли к **паракимомену**, а препоситом стал называться евнух, возглавляющий дворцовый церемониал

примикирий (πριμικήριος, от лат. *primicerius* «тот, чье имя записано первым») — наименование начальников различных служб в придворной, военной, гражданской или церковной администрации. Во Дворце существовали примикирии **кувуклия**, евдомариев и др.

протоспафарий (πρωτοσπαθάριος) — титул, открывающий список высших почетных званий периода Македонской династии, носители которых являлись членами **синклита**; жаловался стратигам, апостратигам, придворным и императорским слугам. В X в. известны 2 вида протоспафариев: «бородатые» и евнухи, последние стояли выше. Носители титула, исполнявшие должности при дворе, именовались **оффикиалиями**

протонотарий дрома — подчиненный **логофета дрома**

протостратор (πρωτοστράτωρ) — главный конюший, глава ведомства страторов. Помогал императору садиться на коня и сопровождал его в верховых прогулках

протоэлат (πρωτοελάτης) — главный гребец военного судна и одновременно мастер, отвечавший за действие огнеметных сифонов

птихии (πτυχία, от εὐτυχία = лат. fortuna «счастье, удача») — военные знамена с изображением архангела Михаила, пришедшие на смену древнеримским изображениям богини Фортуны (Беляев. Кн. 1. С. 115)

распорядитель церемоний (ὁ ἐπὶ τῆς καταστάσεως) — церемониймейстер; в отличие от **препосита**, который осуществлял общее руководство церемониями, занимался организацией мероприятий

Русии — см. **димы**

саваний (σαβάνιον) — туника из тонкой льняной ткани (ср. русское *саван*)

сагий (σάγιον) — вид плаща, элемент императорского гардероба, надевался поверх **скарамангия**, имел золотую полосу и мог быть украшен жемчугом

сакелларий (σακελλάριος) — глава финансового ведомства, один из высших постов в государственной администрации

секреты (σέκρετα) — правительственные ведомства, включавшие штат чиновников: **хартулариев, нотариев,** *секретиков* и т. д.

синклит (σύγκλητος) — сенат, созданный в IV веке Константином Великим в новоотстроенном Константинополе как альтернатива римскому сенату. Сохранялся до самого конца Византийской империи, однако решающей роли в управлении государством не играл, оставаясь, по существу, совещательным органом при императоре. Синклит имел официальное право голоса при выборах регента для несовершеннолетнего наследника престола. Одной из основных функций синклита являлось его участие в дворцовом церемониале

синклитики — члены **синклита**

скарамангий (σκαραμάγγιον) — популярная в X в. одежда персидского происхождения (его прототипом считается кафтан персидских всадников), широко использовалась императором и придворными. Скарамангий представлял собой тунику с поясом, длинными широкими рукавами и разрезами по бокам, в чем-то схожую с **дивитисием**. Как видно из текста, скарамангии имели различные расцветки и изображения, однако скарамангий с пурпурной полосой имел право носить только император

скепеон (σκεπέων, σκηπίων, от лат. scipio) — церемониальный жезл высших сановников

спафарий (σπαθάριος, от лат. *spatha* «широкий меч») — мечник, в позднеримской империи телохранитель императора или какого-либо частного лица. С V в. — придворный чин, впоследствии титул. В «Клиторологии» Филофея занимает место между **спафарокандидатом** и ипатом

спафарокандидат (σπαθαροκανδιδάτος) — титул, с IX в. занимающий место между **протоспафарием** и **спафа-**

рием. Обычно чиновники с таким титулом занимали невысокие должности **нотариев, асикритов** и др.

спафарокувикулярии — см. **кувикулярии**

спафоваклии (σπαθοβάκλια) — церемониальный атрибут протоспафариев, в виде копья с широким наконечником или мечевидного жезла (?)

спекий (σπέκιον) — одежда, возможно, вид туники, одевалась под **сагий**

стратор (στράτωρ) — придворный конюх

стихарь (στιχάριον) — вид туники, вероятно, с широкими рукавами, подобие которой мы видим в современном церковном употреблении. Изначально — тонкая туника из грубой материи

тагматики — служащие **тагм**

тагмы (τὸ τάγμα) — расквартированные в столице отряды профессиональных военных, составлявшие основную ударную силу византийской армии. Первыми тагмами были **Сходы** и **Экскувиты** под командованием соответствующих доместиков. Позднее появились **Арифмы** (Числа), Иканаты, **Нумеры**, Оптиматы

хартуларий (χαρτουλάριος, от χάρτης «хартия, документ») — чиновник среднего ранга в различных **секретах**

хламида (χλαμίς) — длинный плащ, застегивающийся на правом плече застежкой-фибулой. В позднеримский период преимущественно военная и охотничья одежда. После VI в. в более удлиненном варианте стала применяться придворными и гражданскими чиновниками. Хламиды были разных цветов, украшались драгоценными камнями и жемчугом. Пурпурная хламида с золотой каймой являлась исключительной прерогативой императора, носившего ее поверх **дивитисия**

хрисотриклиниты — императорские **протоспафарии**

Экскувиты (ἐξκούβιτοι, ἐξκουβίτορες) — см. **тагмы**

этерия — отряд императорских телохранителей; в отличие от **манглавитов**, часто состоял из иностранных наемников.

Топографический комментарий.

Анадендрадий (ἀναδενδράδιον) — оранжерея рядом с Магнаврой.

Апсида (ἁψίς) — большая площадка, примыкавшая к одной из апсид Триконха, служила местом собрания чинов, когда им предстояло участие в церемониях, проходивших в этом зале.

Ариститирий (Ἀριστητήριον) — одна из камар Хрисотриклина, находилась рядом с жилыми покоями императора и служила его личной столовой. Часто после торжественных обедов в больших залах сюда подавался десерт (δούλκιον).

Большой Дворец (τὸ μέγα παλάτιον) — дворцовый комплекс в Константинополе, был расположен между Ипподромом, храмом Св. Софии и морскими стенами. Строительство было начато самим Константином Великим, в дальнейшем различные части продолжали достраиваться и перестраиваться многими императорами — Юстинианом Великим, Феофилом, Василием I и др. Большой Дворец представлял собой асимметричный комплекс зданий, построенных в разные века, разделенный садами, площадками для игр, дорожками и т. д.

Большой Триклин Магнавры (ὁ μέγας τρίκλινος τῆς μανναύρας) — первый большой тронный зал Дворца, построенный Константином Великим в северно-западной части дворцового комплекса, южнее храма Св. Софии. Магнавра (от лат. *magna aula* «большой зал») была устроена так же, как и другие тронные залы: с восточной стороны в ней была конха, пол которой был на несколько ступенек выше, по сторонам имелись сводчатые комнаты — камары. В одной из камар находился покой императора, куда он приходил и готовился к приему. Магнавра была предназначена для самых важных и торжественных приемов. В IX в. при Михаиле III здесь был размещен вновь открытый константинопольский университет («школа Магнавры»).

Ворота Халки (ἡ χαλκῆ πύλη, букв. «Медные ворота») — комплекс построек, образующий собой великолепный парадный вход в Большой Дворец. Построен Константином Великим. Сооружение пережило два грандиозных пожара, один — при Анастасии I, второй, более разрушительный, во время восстания «Ника», но было восстановлено Юстинианом I и отделано с еще большей пышностью. Халка состояла из высоких, неравной длины, стен и купола, поддерживаемого 4 арками, опиравшимися на 4 столба. Своды бы-

ли украшены мозаиками с изображением побед Юстиниана, в центре купола был изображен сам Юстиниан с Феодорой в окружении синклита, празднующие триумф над побежденными вандалами и готами. Стены и пол были выложены мрамором, а в середине под сводом находилась Порфирная Плита (τὸ πορφυροῦν ὀμφάλιον), на которую становился император во время шествий, чтобы выслушать славословия. С наружной стороны Халку закрывали Большие ворота (ἡ μεγάλη πύλη), выходившие на площадь Августея, а с внутренней — Бронзовые двери, от которых вестибюль и получил свое название. Существовали также другие арки, двери и ворота меньшего размера, ведущие в помещения Большого Дворца.

Галереи 40 Святых (διαβατικὰ τῶν ἁγίων μ΄) — узкая галерея, прилегавшая к Хрисотриклину с северной стороны, на стенах которой были, вероятно, изображены страдания Сорока мучеников Севастийских.

Диэтарикий (διαιταρίκιον) — служебное помещение Хрисотриклина, где папий хранил ключи.

Идик (εἰδικός) — помещение, где находилось ведомство частного имущества императора, хранились его деньги и личные драгоценности. Во главе ведомства стоял ὁ ἐπὶ τοῦ ἰδικοῦ.

Илиак (ἡλιακόν) — открытый дворик, аналогичный античному атриуму.

Ипподром (ἱπποδρόμιον) — согласно традиции, первый ипподром в Константинополе был сооружен в сер. II века Септимием Севером, а затем перестроен Константином Великим, который снабдил его императорской ложей — кафисмой (κάθισμα). Ипподром представлял собой типичный для позднеримского периода стадион в виде продолговатой подковы, изогнутая часть которой смотрела на юго-запад, а стартовые ворота (лат. *carceres*, греч. καγκέλλοι) были расположены на северо-востоке. Арена была разделена небольшим барьером, на поверхности которого помещались статуи и обелиски. Арена по всей длине была окружена ярусами сидений (кроме той части, где находились ворота). Ипподром, простирался примерно на 450 м в длину и 117 м в ширину, был способен вместить примерно 10 000 зрителей. Императорская кафисма имела 2 этажа: наверху располагалась собственно ложа, откуда василевс наблюдал

состязания, а внизу — небольшая приемная. Кафисма сообщалась с Дворцом посредством винтовой лестницы (κοχλία) и была защищена бронзовыми дверями, которые преграждали путь во Дворец в случае опасности.

Канкелла (ὁ κάγκελλος, от лат. cancellus) — решетчатая балюстрада, ведущая от Ворот Халки.

Катихумении — правая верхняя галерея храма Св. Софии.

Кенургий (καινούργιον, буквально «новое здание») — зал, расположенный недалеко от Хрисотриклина, построен Василием I Македонянином. Кенургий был одним из самых красивых помещений Большого Дворца; потолок его поддерживался 16 большими колоннами из фессалийского мрамора, украшенных искусной резьбой. Пространство над колоннами и весь потолок были покрыты мозаичными изображениями славных деяний Василия.

Лавсиак (λαυσιακὸς τρίκλινος) — обширный зал, примыкавший к Хрисотриклину и Юстинианову Триклину. Построен при Юстиниане II. В стенах Лавсиака имелось множество дверей, ведущих в различные помещения Дворца. Здесь на длинных скамьях обычно располагались сановники в ожидании ежедневного приема в Хрисотриклине.

Магнавра — см. **Большой Триклин Магнавры**

Меса (ἡ μέση) — Средняя Улица, центральный проспект Константинополя, берущий начало от Милия. Около района Филадельфион Меса раздваивалась: одна ее часть шла на северо-запад, параллельно Золотому Рогу, другая поворачивала на юго-запад и оканчивалась у Золотых Ворот.

Милий (μίλιον, от лат. *milliare*) — милевой столб, от которого считались расстояния на дорогах, шедших из Константинополя; представлял собой подобие триумфальной арки, с арками на 4 стороны света. Милий находился на южной стороне двора Св. Софии. Через него император шел во время Пасхальной процессии и останавливался, чтобы выслушать славословия димов.

Монастырь свв. Сергия и Вакха (ἡ τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου μονή) — церковь, построенная Юстинианом I и Феодорой. Здание граничило с базиликой свв. Петра и Павла и имело с ней общий атриум. Храм принадлежал черно-

му духовенству, поэтому в источниках обыкновенно называется монастырем.

Мутаторий (от лат. *muto* «менять») — небольшое закрытое помещение при Большом Триклине, где император переодевался перед выходами на прием. Такие комнатки были при каждом тронном зале.

Новая церковь (νέα ἐκκλησία) — большая 5-купольная дворцовая церковь, построенная Василием I в восточной части дворцового комплекса на месте старого Циканистирия.

Оат (ὠάτον) — хартохранилище казначейства (Сакеллы); располагалось на пути из Церкви Господа к илиаку Магнавры; название связано, вероятно, с овальной формой помещения.

Онопод (ὀνοπόδιον) — помещение по соседству с Портиком Августея.

Орологий (ὡρολόγιον) — западная входная камара Хрисотриклина с серебряными входными дверьми. Название получила, вероятно, благодаря находившимся там часам.

Панфей (πάνθεον) — одна из камар Хрисотриклина, соединенная с галереей 40 Мучеников; охранялась особым отрядом стражи — панфеотами (πανθεῶται).

Пентакувуклий св. Павла (πεντακουβούκλιον τοῦ ἁγίου Παύλου) — построен Василием I при дворцовой церкви св. апостола Павла.

Портик Августея, или Золотая Рука (πόρτηξ αὐγουστέως, ἡ χρυσῆ χείρ) — предположительно, узкая галерея (часто называется στενόν, στενάκιον), отделенная завесой от Триклина Августея. Здесь император иногда совершал приемы сановников, которые дожидались его в Онополе. В дверях Портика императора встречали *нипсистиарии* (νιψιστιάριοι, от νίζω «мыть») с золотыми рукомойниками для омовения рук.

Срединный Сад (μεσοκήπιον) — большой сад, разбитый рядом с Новой церковью при Василии I.

Святой Колодезь (ἅγιον φρέαρ) — род нарфика, или паперти перед южными вратами Св. Софии, через которые в храм часто входил император. Здесь, в особой нише, патриарх надевал на василевса венец перед возвращением во Дворец. Название связано, по одним сведениям, с фреской

или мозаикой, изображавшей Христа с самарянкою у колодца, по другим — с находившимися здесь остатками самого колодца, перенесенными из Самарии.

Сигма (σίγμα) — часть Триконха, тронного зала, построенного в IX в. Феофилом. Сигма представляла собой полукруглую галерею, получившую название по своей С-образной форме. Крыша Сигмы опиралась на 15 колонн из дорогого камня.

Скилы (τὰ σκύλα) — парадный вестибюль Большого Дворца (второй по значению после Халки), примыкавший к Триклину Юстиниана и выходивший на Ипподром. Обычно здесь ожидали своих господ слуги чиновников и послов. Скилы охранялись отрядом Средней Этерии.

Собор Св. Софии (Ἁγία Σοφία) — главный соборный храм Константинополя, патриаршая резиденция; здание, существующее до сих пор, было построено при Юстиниане I на месте прежней базилики, разрушенной в 532 г. во время восстания «Ника». Строительство велось с 532 по 537 г. под руководством архитекторов Анфемия из Тралл и Исидора из Милета. Храм представляет собой купольную базилику (в плане 75,6×68,4 м), образующий три нефа: средний широкий, боковые более узкие. Средняя часть, квадратная в основании, ограничена 4 массивными столбами, подпирающими громадные арки, на которых с помощью сложной системы полукуполов зиждется огромный купол (31 м в диаметре, вершина отстоит от пола на 51 м). К подкупольному пространству примыкают с востока и с запада 2 колоссальные ниши с полусферическим верхом: в восточную нишу открываются арками 3 меньшие ниши, из которых средняя служила алтарною апсидой. К западной нише также примыкают 3 ниши, средняя содержит 3 двери, ведущие в пристроенные к храму внутренние и внешние притворы. Освещение внутри храма дают 40 окон, опоясывающих основание купола, и 3 ряда окон в боковых арках.

Собор свв. Апостолов (ναὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων) — одна из первых церквей, построенных в Константинополе в IV веке. Сюда были перенесены мощи апостолов Тимофея, Луки и Андрея. Храм представлял собой крестообразную базилику, которую Юстиниан I перестроил также в виде креста. При храме имелись 2 усыпальницы, которые служили местом погребения императоров до XI в.

Соломонов трон — самый великолепный и парадный трон в Большом Дворце, стоявший в Большом Триклине. Представление о троне как о символе высшей власти укрепилось еще в античности. Впоследствии, с принятием христианства, это представление тесно связалось с библейской традицией. Трон, названный по имени библейского царя Соломона, появился при императоре Феофиле (середина IX в.). Он был снабжен пневматическим подъемником, позволявшим ему возноситься высоко вверх. Сложные механизмы приводили в движение золотых львов по бокам трона, которые рычали и били хвостами, птиц, которые в определенный момент начинали петь, и фигурки зверей, поднимавшихся и опускавшихся на своих постаментах.

Трибуналий (τριβουνάλιον) — открытая площадка с возвышением-трибуной, примыкавшая к Триклину 19 Акувитов, где происходила церемония посвящения в высшие чины империи — кесаря и нобилиссима. Трибуна отделялась решеткой и соединялась по бокам лестницами. Во время шествий высшие чины выстраивались на трибуне и по ступеням лестниц, а телохранители (манглавиты, этерия) со знаменами и хоругвями и димоты становились в нижней части зала, где находились тагмы и народ.

Триклин 19 Акувитов (τρίκλινος τῶν ιθ' ἀκουβίτων) — построен Константином Великим для особо торжественных приемов и пиров, отличался красотой и пышностью убранства. Название свое Триклин получил от стоявших там 19 столов с ложами (лат. *accubitus*), предназначенных для угощения сановников и гостей императора.

Триклин Августея (τρίκλινος αὐγουστέως) — тронный зал Дворца Дафны, который находился в центре дворцового комплекса. Император как правило проходил через него во время выходов в Св. Софию. В Августее дожидались аудиенции у императора эпарх и димарх. Здесь же проходила коронация императриц, а в смежной церкви св. Стефана — бракосочетание императорской четы.

Триклин Кандидатов (τρίκλινος τῶν κανδιδάτων) — зал в форме длинной галереи, соединялся с Храмом Господа.

Триклин Кариана (τρίκλινος τοῦ καριανοῦ) — построен императором Феофилом.

Триклин Схол (τρίκλινος σχολῶν) — первый зал после Ворот Халки. Представлял собой помещение, предназначенное для гвардейских отрядов — Схол.

Триклин Экскувитов (τρίκλινος τῶν ἐξκουβίτων) — зал между Триклином Схол и Триклином Кандидатов. Император въезжал на коне через Халку в Схолы, спешивался и далее шел пешком, так как Триклин Экскувитов находился выше Схол, и туда нужно было подниматься по лестнице.

Триклин Юстиниана (Ἰουστινιανὸς τρίκλινος) — один из самых больших залов Дворца, к западу от Лавсиака, построена в конце VII в. Юстинианом II. Пол триклина был выложен разноцветным блестящим мрамором и золоченой мозаикой и имел несколько порфирных плит для акклама-ций. Через Юстинианов Триклин проходили придворные чины, где их приветствовали младшие служители Дворца.

Трипетон (τριπέτων) — западный портик Хрисотриклина, в который вели Серебряные двери, закрытые со стороны зала завесами; служил передней, где дожидались аудиенции различные сановники.

Тропика Магнавры (ἡ τροπική) — длинный портик полукруглой формы, представляющий собой открытую колоннаду.

Хрисотриклин (ὁ χρυσοτρίκλινος) — главный тронный зал Большого Дворца, построен в конце VI в.; с тех пор до XII в., когда императорская резиденция была перенесена во Влахерны, здесь происходила большая часть всех церемоний и обрядов, начинались и оканчивались императорские выходы и шествия. Такая роль Хрисотриклина объяснялась его непосредственной близостью к жилым покоям императорской семьи. Зал представлял собой большое октагональное здание с 8 арками, ведущими в боковые сводчатые помещения, так называемые *камары*. Над сводами возвышался купол с 16 полукруглыми окнами. Восточная камара была обширнее остальных и оканчивалась большой нишей — *конхой* (от κόγχη «раковина»), где на возвышении помещался императорский трон. Там же стояли еще несколько кресел, на которые император садился во время будничных приемов.

Церковь Пресвятой Богородицы Фара (ναὸς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Φάρου) — дворцовый храм по со-

седству с Хрисотриклином, потроен в середине VIII в. при Константине V.

Церковь вмч. Димитрия (ναὸς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου) — небольшой дворцовый храм, построенный при Льве VI рядом с церковью Богородицы Фара.

Церковь Господа (ἐκκλησία τοῦ Κυρίου) — дворцовый храм, построенный Константином Великим. Был соединен с Триклинами Экскувитов и Кандидатов, примыкал к южной стороне Магнавры. В Храм Господа заходили для поклонения вновь произведенные чиновники, посещал церковь и сам император перед приемами.

Циканистирий (τσυκανιστήριον) — слово персидского происхождения, означающее площадку для игры в мяч (поло). Циканистирий, построенный на территории Большого Дворца при Феодосии II, был разрушен Василием I, чтобы освободить место для постройки Новой церкви; рядом на морском берегу был выстроен новый, более обширный, Циканистирий, соединенный с Новой церковью посредством 2 галерей.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag stellt einen Auszug aus der Diplomarbeit dar, die von Prof. Dr. I.S. Čičurov an der St.-Johannes-Universität Moskau vor einigen Jahren betreut wurde. Der hier präsentierte Stoff wurde gütigerweise von P. Kusenkov zum Teil anhand der Materialien ergänzt, die durch die Komission «Konstantinos Porphyrogennetos — 2», welche sich bedauerlicherweise nur als kurzlebig erwies, erarbeitet worden waren.

Der Beitrag bietet zum ersten Mal die russische Übersetzung des ganzen 15. Kapitels des Buches von Konstantinos Porphyrogennetos «De cerimoniis aulae byzantinae» an, welches neben anderen auch die Angaben über den Besuch der russischen Fürstin Olga in Konstantinopel und den Empfang enthält, welchen ihr der Kaiser bereitete.

Die Übersetzung wird mit einem Kommentar versehen, welches aus drei Teilen besteht: der erste stellt ein Glossar dar, in dem in der alphabetischen Ordnung folgende Termini angeführt und erläutert sind: a) Titel des Kaisers und der

kaiserlichen Familie; b) Termini, die sich auf die Kleidung des Kaisers und der Hofleute beziehen; c) Regalien, Fahnen. Im Text sind solche Termini mit dem Zeichen * versehen.

Der zweite Teil stellt einen topographischen Kommentar dar. Er besteht aus kurzen Beschreibungen jener Teile des Großen Palastes und Konstantinopels, die in dem betreffenden Auszug vorkommen. Solche Termini sind mit dem Zeichen # versehen.

Der dritte Teil besteht aus Fußnoten, in denen jene Termini erläutert werden, die im Glossar nicht verzeichnet sind, sowie auch die Passagen des Textes, die m.E. eines Kommentars bedurften (z.B. einige Besonderheiten der Übersetzung, spezifisch byzantinische Realien und Erscheinungen).

РЕЦЕНЗИИ

Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из варвара христианина? — М.: Языки славянской культуры, 2003.[1]

Книгу «Византийское миссионерство» одного из наиболее самобытных отечественных византинистов Сергея Аркадьевича Иванова можно назвать в некотором роде продолжением его монографии «Византийское юродство». Несколько месяцев назад вышло в свет значительно расширенное и переработанное издание этой монографии под новым заголовком: *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянской культуры, 2005. Обе эти работы посвящены анализу «периферийных» аспектов византийского мира, анализу тщательному и даже беспощадному, но совсем не беспристрастному.

Уже на первой странице предисловия автор четко отграничивается от всех «сверхъестественных сил», что отпугивает многих — впрочем, и сам Иванов ждет этого и провоцирует читателя. По ходу повествования выясняется, что позиция исследователя чрезвычайно «антиклерикальна»: он ставит под сомнение все возможное. Автор сознательно отстраняется от объекта своего исследования – византийской Церкви, равно как и от ее культуры и языка. Только при этой позиции оказываются возможными такие выражения как «столица огосударствленного христианства» (с. 40), «чемпион "государственной" миссии» (с. 72), «византийцы делали свое миссионерское дело с прохладцей, без малейшего энтузиазма» (с. 220) и т.п., в том числе и те, которые он вкладывает в уста ромеев, напр. «варварское христианство» (с. 102).

Такая точка зрения, по мнению Автора, открывает и новые перспективы: сняв налет «канонизированной» церковной истории, Автор исследует не интенции, но факты византийского миссионерства, а также его итоги, для самих

---

[1] Данная рецензия впервые была полностью опубликована 26 декабря 2005 г. в Интернете по адресу: http://www.patriarchia.ru/db/text/73309.html

византийцев зачастую совсем не утешительные. Парадоксально, но при всем этом книга Иванова пропитана, можно сказать, раннехристианским пафосом, зиждущемся на двух основаниях: «во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни варвара» и «Церковь должна миссионерствовать». За любое отступление от этих принципов автор критикует Церковь и Византию не хуже героев своей предыдущей книги.

Однако, вне зависимости от своей позиции, исследователь остается верен своему принципу привлечения как можно большего числа источников совершенно разного характера: хроники, жития, апокрифы, энкомии, письма и т.д. В результате многие данные по византийскому миссионерству введены в научный оборот впервые, многие уточняют детали многолетних дискуссий. К интересным находкам можно отнести и анализ развития традиции одного агиографического памятника, и вчитывание в текст внешне бессодержательных византийских энкомиев (хотя порой риторика истолковывается слишком прямолинейно, напр., на с. 146, 209, 252). Параллельно автор рассматривает многие важные сопутствующие вопросы: напр., об отношении византийцев к варварам.

Не лишена книга и множества конкретных недостатков, которые можно разделить на несколько категорий.

Фактические ошибки

Могила ап. Фомы не только почиталась, но и до сих пор почитается в Милапоре (с. 38). Надпись о возобновлении храма ап. Петра и Павла происходит не с Мангупа, а из Партенита (с. 128). Прим. 4 на с. 141 прямо противоречит материалу работы, которую Иванов цитирует в предыдущей сноске: в первоначальном греческом тексте не было упоминания о касогах. Культ ап. Андрея существовал в Северном Причерноморье и до IX в., когда, по Иванову, начинается массовая христианизация Горного Крыма (с. 142). Надпись с именем Тамган происходит не из Феодосии, а была привезена туда из Анатолии (с. 143). Знаменитая эпиграфическая формула ΦΩΣ ΖΩΗ означает «свет, жизнь» или «жизнь — свет» (Ин 1. 4) , а не «свет жизни» (с. 191).

Непростительная ошибка для исследователя такого уровня — отнесение, вслед за Латышевым, т.н. «императорского менология» к сер. X в., хотя уже более 50 лет назад

Алкеном и Эрхардом, а теперь и Д'Айутто доказана его принадлежность ко времени правления Михаила IV (1027–1034); в результате этого должны быть передвинуты почти на столетие все выводы о византийской миссии X в., сделанные Ивановым на основании этого памятника, чьи тексты, к тому же, представляют собой по большей части дословное реферирование более древних источников (по преимуществу, Метафраста, следующий, согласно Иванову, по времени за «менологием») (с. 201). Непонятно, какое отношение имела к Византийскому патриархату Сицилия в 40-х гг. XII в. (с. 261).

Неправильные интерпретации источников

Культурный отрыв Эфиопии от Византии автор объясняет не историческими событиями, а претензиями эфиопского негуса на равенство с византийским императором (с. 81). Слово «учил» в надгробии игумена Никиты стоит в явно монашеском, а не миссионерском контексте (с. 143). На рельефе с изображением Пятидесятницы «император-миссионер» беседует не только с «людьми, одетыми в экзотические платья и тюрбаны» – таких лишь 2, в то время как 3 остальных одеты, как греческие философы, да и вообще вся группа в арке может быть легко интерпретирована не как «равноапостольность» императора, а как обычное для иконографии Пятидесятницы олицетворение «космоса» (с. 224–225).

Митрополит Иоанн II совсем не «мерит благочестие по мере близости к византийскому обычаю»: его слова о двоеверии, что оно «далеко от нынешнего благочестия и благопристойного ромейского жития», означают только несоответствие этого явления ни церковным канонам, ни нормам римско-византийского права (с. 232).

В речи болгарского царя Бориса слова πίστιν ἀσφαλῆ означают скорее «твердую веру», чем «верное ручательство» (с. 244). Мнению Иванова о том, что епископ Херсона был в 1223 г. сторонником Трапезунда, прямо противоречит цитируемый им источник, епископ Феодор, ставленник Никеи, который обращается к этому самому Херсонскому владыке: «Как будто я ... не подчиняюсь тому же архипастырю?» (с. 267–268 и прим. 76). Почему присутствующий на

крещении варвара в Константинополе «проэдр» — это митрополит, а не патриарх (с. 297)?

Совершенно понятна и непонятная для Иванова неравномерность в размере молитв над крещаемыми евреем, манихеем и варваром: последний просто не знал истинного Бога и не заблуждался в учении о Нем (с. 319). Никакой иронии нет в «Тимарионе», где к загробным судьям Миносу и Эаку добавлен знаменитый своей справедливостью император Феофил, а не «церковное лицо» (с. 342).

Искажение смысла источников

Непонятно, почему русам рассказывали «не столько о Христе, сколько Ветхом Завете», хотя у Константина Багрянородного сказано: «возвестил им некоторые из чудес Спасителя и Бога нашего и поведал по Ветхому Завету о чудотворных деяниях Божьих» (с. 170–171)?

Совершенно неясно, почему нежелание священника Евстафия покидать родной Херсон истолковываются Ивановым как «византийский снобизм» (с. 247, прим. 84)? Рассуждая о временном алтаре и его «неодобрении» Церковью (хотя в цитируемом тексте жития свт. Панкратия Тавроменийского речь идет о совершенно обратном — о необходимости разобрать его после службы) Автор ни словом не упоминает о таком важном литургическом феномене как антиминс, и совершенно напрасно противопоставляет косным грекам гибких «еретиков» (с. 303).

Цитируя слова Златоуста: «всякий человек, ходящий по земле, услышит этот голос, ибо не через уши, а через глаза войдет он в наше сознание», исследователь забывает упомянуть о том, что так дело обстоит на небе, т.е. в раю (с. 304).

Необоснованные предположения и гипотезы

Далеко не все богато украшенные базилики строились за имперский счет, как это считает Иванов в отношении Кавказа (с. 84), тем более прямых свидетельств этому нет — частная инициатива была здесь не меньшей, о чем хорошо свидетельствуют византийские надписи из различных регионов империи. Нет никаких оснований для приписывания миссионерства еп. Дометиану Милитинскому, что признает и сам автор (с. 110 и, особенно, 202).

Абсолютно неправдоподобной выглядит гипотеза автора, изложенная на с. 156–157: Григорий Асвест протестует против крещения евреев, ибо оно приближает конец света — Церковь не протестует против внешней миссии империи, ибо сама бессильна этим заниматься, хотя миссия также приближает конец света.

Иванов объясняет молчание византийских авторов о крещении Руси их непониманием того, что же делать со страной «слишком далекой и слишком большой, чтобы ее можно было надеяться подчинить» (с. 215). Что же тогда заставляет их сообщать о крещении Венгрии? Не менее фантастично предположение, что в образе епископа Павла «из Грикланда» в «Саге об Олафе Трюгвассоне» отразилось «книжное представление об участии апостола Павла в крещении Руси» (с. 220). Выражение «совершенно преобразив [болгар — *А. В.*]» совсем не означает, что византийцы считали своих соседей «не вполне крещенными» — сама идея «неполного крещения» абсурдна с любой и, прежде всего, богословской точки зрения (с. 226).

Осуждение монахов-странников было далеко не повсеместным: эта форма аскезы имела и своих последователей (с. 299). Но лингвистические аргументы Иванова слишком слабы, чтобы счесть именно их «первыми пропагандистами христианства среди славян» (с. 301).

Методологические просчеты

Рассматривая мнение ранней Церкви относительно миссии, Иванов сопоставляет без всяких оговорок тексты Отцов Церкви и апокрифические акты — памятники совершенно различного происхождения и назначения (с. 28–30). При рассказе о миссии во II в. цитируется житие свт. Аверкия Иерапольского, произведение намного более поздней эпохи (с. 32). Методологически неоправданно Иванов считает нехристианскими все погребения без христианской символики в Скалистом, между которым и Херсонесом пролегала огромная культурная пропасть (с. 129–130). Утверждая, что тюркские имена в греческих надписях Крыма принадлежат «христианизированным татарам», Иванов полностью игнорирует научную дискуссию о происхождении этой этнической группы, которая с не меньшим основанием может считаться «татаризированными греками» (с. 282–283).

Концепционные искажения

Признавая миссионерские настроения Златоуста, Иванов все равно критикует его за то, что тот окормляет уже христианизированных варваров, а не обращает язычников (с. 67), хотя очевидно, что христианизация и персов, и готов была далеко не завершена. Иванов критикует Церковь за ревностную борьбу с «еретической» миссией Церкви, не осознавая, что для нее сознательно отклонившийся от истины ближе к погибели, чем истину не познавший, а «еретическое» крещение вообще не действительно (с. 97–106).

Иванов упоминает о том, что через 20 лет после крещения Болгарии там оставалось много язычников, но делает об этом не положительный вывод о ненасильственной миссии, а отрицательный — о слабой христианизации (с. 168). На каком основании автор решает, что 30 церковных слов, заимствованных из Византии в хорватский язык, – это «совсем немного» (с. 172, прим. 124)?

Непонятно, почему мотивированный политическими причинами отказ Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия отвоевывать Иерусалим означал для ромеев, что «идеи расширения христианства без одновременного расширения Империи оставались им чужды» (с. 196).

Удивительно, с какой легкостью автор рассуждает о том, что для средних веков было важно, а что нет: почему вопрос о том, можно ли есть падаль, «вполне невинный» по сравнению с остальными (с. 232)? Меньшее распространение греческого языка на Руси по сравнению с Болгарией объясняется все же не меньшим влиянием на нее Византии, а большей географической удаленностью (с. 256). В тексте жития ап. Андрея, составленного Епифанием Монахом, абсолютно ничего не говорится о том, что епископ Колимвадий, действительно, знавший 10 языков «явно гордился тем, что обращается к варварам на их собственных языках» (с. 306).

Характерно, что, исследуя деятельность Церкви с чисто логической точки зрения, Иванов совершенно упускает из виду важность культурного и, прежде всего, художественного влияния Византии на своих соседей: упоминая о трех греческих певцах в Киеве, он забывает о том, что практически вся архитектура и живопись домонгольской Руси создана руками ромеев (с. 233).

В заключении заметим, что книга Иванова стала первой русской работой о византийском миссионерстве или, вернее, о том, существовало ли оно вообще. Сам исследователь повсеместно стремиться доказать, что если миссия и была, то в основном «государственная», а не церковная. И вообще, большинство случаев миссии Иванов интерпретирует подобно варварам-макстам, которых Григорий, внук Григория Просветителя, учил отказаться от войны, и которые заподозрили в этом «наущение армянского царя», так что привязали миссионера к хвосту дикой лошади и пустили по полю (с. 311).

Андрей Виноградов

Сокращенный вариант рецензии был опубликован в журнале «Неприкосновенный запас», № 32 за 2003 г.

Byzantinische Zeitschrift 97/2 (2004). S. 678: «Ivanov S.A. *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из "варвара" христианина?* (Byzantinische Missionierung. Kann man aus einem „Barbaren" einen Christen machen?). Moskau, Язык Славянской культуры 2003. 375 S. Mit mehreren Karten. [ISBN 5–94457–114–4]. — Erste umfassende Darstellung von Missionierungen, die von der byzantinischen Kirche ausgingen (3.–13. Jh.) und Untersuchung der Missionierungsideologie, auf der Basis einer gründlichen Durcharbeitung der Quellen und der Sekundärliteratur. Verdiente eine Übersetzung. — Wird besprochen. — Schreiner». [2777

(На правах эпиграфа)

Книга известного российского византиниста С. А. Иванова «Византийское миссионерство. Можно ли сделать из "варвара" христианина?» вышла в 2003 году в московском издательстве «Языки славянской культуры». Задачей данной книги, как её формулирует Автор, является рассмотрение особенностей византийского миссионерства и раскрытие его специфики. Монография является первой попыткой изложения византийского миссионерства на протяжении тысячи лет существования Византийской Империи, причём делается также попытка раскрыть истоки византийского подхода к миссии среди язычников, имеющие своё начало в эпохе земной жизни Спасителя и временах апостольских. Таким образом, в целом монография обнимает период приблизительно в пятнадцать веков, рассматривая весьма отличные друг от друга эпохи.

Естественно, что подобная работа подразумевает внимательное изучение огромного количества источников и несравненно большего количества исследовательской литературы. Исследование данной темы на современном этапе развития науки не может, к сожалению, положиться на фундаментальные работы, посвящённые непосредственно ей, потому Автору пришлось в значительной мере перерабатывать необходимые материалы самостоятельно. Естест-

венно, при таком подходе совершенно невозможно было обозреть все источники, не говоря уже об исследовательской литературе по всем релевантным сюжетам. То, что Автор с самого начала отказался от попытки фундаментального изучения темы, демонстрируется уже сравнительно небольшим объёмом книги. Кроме того, Автору поневоле пришлось в большинстве своём рассматривать те сюжеты и темы, в которых он не является специалистом, что в свою очередь привело к разного рода досадным ошибкам и огрехам. Само по себе их наличие в столь масштабной работе, видимо, неизбежно; однако превосходящее всякое вероятие их количество представляется совершенно недопустимым для столь именитого исследователя.

В связи с последним обстоятельством в данном критическом обзоре не ставится задача указать и исправить все имеющиеся в работе ошибки. Мы ограничимся демонстрацией наиболее уязвимых сторон книги: 1) неудовлетворительное качество рассмотрения отдельных проблем, 2) тенденциозность общих суждений, 3) низкий технический уровень редактирования.

Для начала укажем некоторые неточности и небрежности, не соответствующие уровню современных научных знаний.

Стр. 39: Автор утверждает о достоверности сабейского слова ʿshmt как восходящего к греч. εὐσχήμων. Ни о какой *достоверности* при сравнении фонетического облика первого слова со вторым не может быть и речи; данная этимология целиком остаётся на совести автора статьи, на которую ссылается С. А. Иванов, если только эта ссылка вообще точна.

Стр. 47: рассуждая о миссии Феофила Индийца, Автор пишет, что писатель Филосторгий «колеблется, считать ли её целью пропаганду христианства или отвращение от "ереси" уже крещёных варваров». Ниже, — вероятно, чтобы проиллюстрировать эти *сомнения* — приводится обширная цитата из Филосторгия, где читаем: «Прибыв к сабеям Феофил принялся убеждать вождя поверить в поклонение Христу и отступить от эллинского заблуждения»…

Стр. 49, сн. 50: Автор переводит фразу «τοῦτο ἀρέσῃ τῇ χώρᾳ» как «это понравится стране», в то время как правильно: «*пусть* это понравится стране».

Стр. 52: Автор ошибочно передаёт имя арабской царицы Мавии[1] как *Муавия*, очевидным образом перепутав его с именем знаменитого родоначальника арабской династии Омейядов. Там же чуть ниже утверждается, что монах Моисей отказался принять епископский сан от ариан и остался священником; между тем как известно, что он принял затем хиротонию от ссыльных православных епископов, став тем самым одним из первых епископов арабов[2].

Стр. 53: Автор пишет: «... Памфил, епископ Ταηνῶν, что должно пониматься как греческая передача арабского термина *Tayyaye* — этим словом обозначались кочевые бедуинские племена». Данная короткая фраза содержит сразу две неточности. Во-первых «Таййайе» — термин в данной форме не арабский а сиро-арамейский, а во-вторых им обозначались не «бедуинские племена», а изначально конкретное племя *Тайй*.[3]

Стр. 74: в связи с событиями в Наджране Автором упоминается эфиопский царь «Элла Ашеба». Очевидным образом Автор имеет в виду знаменитого царя Аксума, имя которого общепринято передавать как *Элла Ацбеха*. Откуда взялся искаженный фонетический облик слова — можно лишь догадываться.[4] На той же странице в сноске 6 неправильно указан номер страницы — следует читать не 49, а 50.

---

[1] См. о ней, напр.: *Bowersock G.W.* Mavia, Queen of the Saracens // Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Fr. Vittinghoff. (Kölner historische Abhandlungen; 28). Köln, 1980. S. 477–495.

[2] Sozomenus, Historia ecclesiastica, VI, 38, 7: «παραιτησάμενοι Λούκιον οἱ Ῥωμαίων ἄρχοντες ἄγουσι Μωσῆν πρὸς τοὺς ἐν φυγῇ ὄντας ἐπισκόπους, παρ' ὧν χειροτονηθεὶς ὡς τοὺς Σαρακηνοὺς ἦλθε». См. тж. *Trimingham J.S.* Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. Beirut, 1979. P. 96–99. Тем более удивительной эта ошибка является из-за того, что Автор неоднократно ссылается на эту книгу.

[3] Здесь, впрочем, Автор был введён в заблуждение своим источником: книгой вышеупомянутого Тримингема.

[4] Не исключено, что это результат следующей цепочки: в транскрипции вторая часть имени записывается как «Asbeha», в англоязычной литературе — иногда просто «Asbeha». Перепутав местами b и h, легко получить «Asheba». Прочитав это «на английский манер», получим «Ашеба».

Стр. 79: применительно к истории начала христианства в Эфиопии Автор делает следующее утверждение: «Между тем тот факт, что в Эфиопии находились наряду с сирийцами также и греческие проповедники доказывается реликтами греческой лексики. Разумеется, большинство эллинских заимствований относится к общехристианскому пласту, который мог попасть в эфиопский через коптское или арабское посредство, однако некоторые лексемы поддаются лишь одному-единственному объяснению: византийские монахи достаточно долго жили бок о бок с местными. Таковы, например, brana < μεμβράνα (пергамент), deha < πτωχός (бедный), pagumen < ἐπαγόμενον (вставные дни календаря), shema < σχῆμα (монашеское одеяние, схима), senkesar < συναξάριον (синаксарь)».

Что касается первого из этих слов, то его следует записывать bərānnā или же bərhānnā, причём происхождение этого слова от лат. membrana далеко не однозначно, скорее наоборот — такая этимология выглядит наименее убедительной[5]. *Второе слово, в том виде, в котором оно приведено в книге С. А. Иванова, нам вообще не удалось обнаружить в словаре эфиопского языка, так что возникают сомнения в правильности его написания.* Эфиопское слово pagumen (правильная транскрипция pāg^{w}men) восходит к *арабо-христианскому* 'abāġmin[6]. При передаче слова «схима» на эфиопский Автор до неузнаваемости исказил его фонетический облик: по-эфиопски это слово транскрибируется как 'askemā, а не «shema». Так называемый протетический алиф указывает на заимствование опять же из христианского *арабского* языка, где это изначально греческое слово звучит как 'iskīm, в свою очередь восходя к сирийскому 'eskēmā[7]. Слово «senkesār» пришло в эфиопский язык опять же через посредство *арабского* языка, а не напрямую из гре-

---

[5] См. *Leslau W.* Comparative Dictionary of Geez. Wiesbaden, 1991. P. 104 (колонка слева), 106 (колонка слева).

[6] См. Ibidem. P. 414 (слева); *Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Leuven, 1954. S. 1.

[7] См. *Leslau.* Comparative Dictionary of Geez. P. 43 (слева); *Graf.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. S. 9.

ческого, о чём однозначно свидетельствует арабская форма этого слова — sinkisār[8].

Таким образом, происхождение данного набора слов не поддается *«одному-единственному объяснению»* — непосредственно из греческого, а следовательно, отнюдь не доказывает непосредственного общения эфиопов с византийскими монахами. Скорее наоборот: указанные слова заимствованы в эфиопский язык через арабо-христианское посредство. Автору не следовало в этом вопросе полагаться на мнение малоизвестного греческого исследователя (там же, сноска 28), не имея возможности проверить его утверждения собственными лингвистическими познаниями.

Стр. 82: Автор утверждает, что Иоанн Эфесский «насильственно крестил в одной только Малой Азии около 80 тысяч человек и построил 90 церквей». На основании чего Автор решил, что крещение осуществлялось насильственно, неизвестно — источники не дают повода для такого вывода.[9] Кроме того, на самом деле в источниках упоминается 70 тысяч окрещённых, 99 церквей и 12 монастырей.[10]

Далее в сноске 36 на той же странице Автор говорит в связи с личностью Иоанна Эфесского следующее: «Пикантность ситуации в том, что Иоанн был монофиситом, а эту ересь в Византии жестоко преследовали». Автору следует уточнить, когда конкретно её преследовали, иначе с его слов создаётся впечатление, что преследовали её всегда, что было далеко не так. Кроме того, *пикантность ситуации* состоит не в том, что Иоанн был монофизитом, а в том, что в Малой Азии он обращал людей в *халкидонскую* (православ-

---

[8] См. *Leslau.* Comparative Dictionary of Geez. P. 507 (слева); *Graf.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, S. 62.

[9] Мысль о насильственности крещения, странным образом любезная Автору, проводится в работе Н. В. Пигулевской, «Сирийские источники по истории народов СССР», стр. 194–195 (переиздано: *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. СПб., 2000). На эту работу Автор и ссылается в сноске 36. Однако это утверждение, никак не подкрепленное источниками, целиком остаётся на совести Н. В. Пигулевской и С. А. Иванова.

[10] *Michel le Syrien.* Chronique IX 33 (ed. J.-B. Chabot. Paris, 1899–1924. T. 1–3).

ную) веру, что, конечно же, весьма красноречиво свидетельствует о «неколебимости» его монофизитских убеждений.[11]

Далее в той же сноске Автор пишет: «... монофиситство реально превратилось в гонимую ересь лишь после 548 г., а до этого времени Юстиниан заигрывал с монофиситами ...». Однако хорошо известно, что в 548 г. положение монофиситов ничуть не изменилось, и никаких гонений на них Юстиниан ни до этой даты, ни после не предпринимал. Вряд ли также Автор сможет объяснить, в чём, собственно, состояло «заигрывание» Юстиниана с монофизитами?

Стр. 92: Автор, говоря о событиях 500–518 гг., связанных с монофизитской миссией, говорит: «Империя всё ещё активно использовала монофиситов для миссионерской деятельности (ср. стр. 82) ...». Сравнив это высказывание, как и предложено, со стр. 82, мы вновь встречаемся с пассажем о миссии Иоанна Эфесского, каковая началась в 542 г. Таким образом, становится совершенно неясно, что имеет Автор в виду под словосочетанием *всё ещё* — события 500–518 или 542 г.? Если же разница в положении монофизитов в 500–518 и 542 годах Автору неизвестна, то это весьма прискорбно.

Стр. 94: Автор за чистую монету принимает позднюю монофизитскую легенду о рукоположении Иакова Барадея и Феодора Аравийского ссыльным монофизитским патриархом Феодосием Александрийским. Современник Иакова Иоанн Эфесский ничего не говорит об этом в своём житии Иакова, что само по себе весьма красноречиво. Имеется, впрочем, ещё одно житие Иакова, сохранившееся в корпусе «Житий восточных блаженных» Иоанна Эфесского, но однозначно позднего происхождения и не принадлежащее перу Иоанна Эфесского[12]. Стоит также упомянуть, что «Хроника» Михаила Сирийца, основывающаяся в соответствующей части на сочинениях Иоанна Эфесского (в том числе не сохранившихся), также ничего не упоминает о по-

---

[11] *Michel le Syrien.* Chronique. T. 2. P. 207. Таким образом, ошибается и источник Иванова — Энгельгардт (*Engelhardt I.* Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. München, 1974. (Miscellanea Byzantina Monacensia; 19). S. 22).

[12] *John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints // PO. T. XVIII. P. 490; T. XIX. P. 499–500, 579. См. также выше, стр. 83–90.

священии Иакова и Феодора Феодосием. Впрочем, в рукоположении нового епископа должны были участвовать не один, а три епископа, имена которых нам равным образом неизвестны. Таким образом, факт рукоположения Иакова Барадея в Константинополе монофизитскими епископами остаётся недоказанным.

На той же странице Автор называет лагерь бедуинов «hertha», в то время как правильно «hirta»[13].

Там же Феодор Аравийский назван «страстным миссионером», каковой эпитет целиком остаётся на совести Автора, ибо не только греческие, но и все прочие источники хранят совершеннейшее молчание о его миссионерских достижениях и вообще о какой бы то ни было вразумительной деятельности среди Гассанидов.

Очень показательно в этой связи, что Автор не знает, в какой именно христианский толк рукополагал арабов миссионер Ахудеммех. Таким образом, можно констатировать, что Автор не подозревает о том, что монофизитская традиция однозначно связывает рукоположение Ахудеммеха с деятельностью Иакова Барадея: иначе отпали бы всякие сомнения в *монофизитстве* первого митрополита Тагритского[14].

Стр. 95: Автор утверждает, что юлианисты имели своей базой Александрию, не зная при этом, что даже сам Юлиан Галикарнасский во время своего пребывания в ссылке в Египте не жил в Александрии. И уже тем более не могли юлианисты «рассылать повсюду епископов», поскольку с одной стороны они находились в Египте под строгим контролем властей, а с другой просто-напросто не располагали епископами. Тот факт, что юлианисты рассылали по разным странам своих эмиссаров, отнюдь не означает, что эти последние были *епископами*.

Стр. 96: Автор приводит перевод одного места из «Церковной истории» Евагрия Схоластика (VI 22): «Нааман, филарх враждебных скинитов, являвшийся [раньше] грязным

---

[13] См., напр., *Brockelmann C.* Lexicon Syriacum. Halle, 1928. P. 230; *Payne-Smith R.* A Compendious Syriac Dictionary. Oxford, 1902. P. 141 (колонка справа).

[14] Дискуссию относительно личности Ахудеммеха как первого митрополита Тагритского см. в: *Fiey J.M.* Tagrit: esquisse d'histoire chrétienne // L'Orient Syrien. Paris, 1956. P. 301–304.

язычником ...». В греческом оригинале стоит следующее: «Τότε καὶ Νααμάνης τῶν ἐχθρῶν Σκηνητῶν φύλαρχος ἐξάγιστος καὶ παμμίαρος Ἕλλην ...». Нетрудно заметить, что Автор неточно переводит словосочетание «ἐξάγιστος καὶ παμμίαρος Ἕλλην», низводя его до почти площадного ругательства (более подходит по смыслу «нечестивейший, скверный») и оставляя первый эпитет вообще без перевода.

Стр. 97: Автор, как это сплошь и рядом у него случается, чрезмерно упрощает картину взаимоотношений византийцев и гассанидов, утверждая, что единственным камнем преткновения было монофизитство гассанидов. Политический и прочие аспекты Автор даже не рассматривает...[15]

Стр. 98: Автор называет началом миссии священника Юлиана в Нубии 537 г., в то время как правильной датой является 542 г.

Стр. 101: Автор утверждает, что Феодосий рукоположил епископом Нубии Лонгина. Хотя данное мнение и встречается в исследовательской литературе, однако же, не подтверждается никакими источниками. Феодосий во время своей ссылки не имел права рукополагать, равно как и другие монофизитские епископы, за чем император (а также и императрица Феодора!) внимательно следили. Феодосий о рукоположении Лонгина был вынужден просить Павла Антиохийского[16].

Далее на той же стр. 101 встречается вопиющее недоразумение: арест Лонгина имел место в 566 г. (о чём Автор и говорит), а его тайный отъезд в Нубию в 569 г. И тем не менее, согласно Автору, в эти события был вовлечён император Юстиниан... Это можно было бы счесть досадной опиской (как известно, Юстиниан умер в 565 г.), но на следую-

---

[15] Источник Автора для данных сюжетов (*Trimingham*. Christianity among the Arabs in pre-islamic Times. P. 182–188) даёт куда более богатую деталями картину, которую Автор, следуя неким собственным установкам, просто не принимает во внимание!

[16] См., напр., Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars tertia / Interpretatus est E.W. Brooks // CSCO. Scriptores Syri. Ser. tertia. T. III, versio. P. 139 (IV 8): «et mandavit (Theodosius) ut beatus Longinus ibi (sc. ubi et Iulianus) fieret, utpote vir studiosus qui eos (sc. Nobades) penitus convertere posset et in chistianismo confirmare. Statim vero post papae obitum Longinus illi loco episcopus factus ad proficiendum se paravit». С.А. Иванов пользовался данным сочинением Иоанна Эфесского, однако этой фразы не заметил. См. также выше, стр. 77, сн. 68.

щей странице (102) мы читаем, что «Юстиниан абсолютно не интересовался успехами нубийского христианства ..., он всё равно хранил зло против Лонгина ....». И это при том, что третья книга «Церковной истории» Иоанна Эфесского, на которую ссылается Автор, посвящена исключительно времени *после* смерти Юстиниана, что Автору следовало бы знать или же выяснить заранее[17].

Стр. 104: цитируя письмо Лонгина об отправке в Нубию епископов из Египта, Автор не знает того широко известного факта, что монофизиты не располагали в то время епископами, ибо благодаря мерам Юстиниана монофизитская иерархия исчезла в Империи совершенно, а те епископы, что имелись в наличии, находились под жёстким контролем властей и были им совершенно лояльны. Следовательно, Лонгин мог говорить о присылке в Нубию лишь *православных* епископов[18].

Наличие в Нубии многовековой традиции христианства и многочисленной иерархии, говорит о том, что призыв Лонгина и нобадов прислать в Нубию епископов отнюдь не «остался втуне».

Стр. 105: Автор, говоря о достаточно полной обеспеченности VI века историческими источниками[19], утверждает, что нигде в греческих источниках не нашёл своего отражения факт крещения Нубии. Это не так: Косьма Индикоплов упоминает нобадов среди крещённых народов уже в конце 40-х годов VI столетия[20].

Стр. 107: Автор указывает неверную дату смерти Иоанна, епископа Телльского — 568 г., в то время как умер он на самом деле гораздо раньше — еще в 538 году[21].

---

[17] Заметим, что данном случае Автор, даже не владея сирийским языком, повторяет ошибку сирийский хронистов, путающих имена *Юстина и Юстиниана (в консонантной записи разница в их облике* весьма невелика).

[18] Не следует забывать (об этом и сам Автор говорит на стр. 100), что ещё Юстиниан хотел осуществить миссию в Нубии руками египетских епископов, т. е. православных.

[19] Впрочем, это всего лишь сравнительная полнота!

[20] Cosmas Indicopleustes. Topographia Christiana, III 66. 5.

[21] См. Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. E.W. Brooks // CSCO. Scriptores Syri. T. XXV, versio. Paris, 1907. P. 59: «Et indictione prima, quae est annus 849 secundum numerum annorum Alexandri, mense šābāt die sexto, sabbato medio die...».

На той же странице Автор переводит из «Истории несториан» слова персидского вельможи Кардаха (а не «Кардагха», как в тексте С. А. Иванова): «Став христианином, я вооружился непобедимой перчаткой». Выражение выглядит довольно загадочно: что за «непобедимая перчатка» имеется в виду, с которой сравнивается христианство? Об увлечении Кардаха боксом вроде бы ничего не известно... Впрочем, обратившись к французскому переводу «Истории несториан», мы видим: «... en embrassant le christianisme je me suis armé d'un glaive invincible». Очевидно, автор перепутал *glaive* — по-французски ни что иное как *меч* — с английским *glove*. Уже не в первый раз его подводит слишком хорошее знание английского языка[22].

Далее на той же странице применительно к несторианскому богослову Мар-Абе утверждается, что тот, владея греческим, тем не менее «не осуждал войн против греков». Нам не удалось определить, действительно ли Мар-Аба придерживался таких взглядов; единственное, что бросается в глаза, так это полное отсутствие подобной информации на страницах «Истории несториан», на которые ссылается в этой связи Автор.

Стр. 110: Автор передаёт слово «джаселик» как «епископ». Правильной передачей является «католикос», т. е. несторианский патриарх[23].

Стр. 112: Автор упрекает греков в отсутствии интереса к крещению гарамантов, ставя им в пример Иоанна Бикларского, который «живя в Испании», этим предметом интересовался. На это следует заметить, что Иоанн Бикларский, хотя и был родом из Испании, заинтересовался этим сюжетом, находясь всё-таки в Константинополе. Его *глубокий интерес* к предмету выразился в следующем «пространном» повествовании: «Garamantes per legatos paci Romanae rei

---

[22] Французский перевод отнюдь не дословен. В арабском тексте всё однозначно: «قد لبست سلاحا قويا» — «я облачился сильным оружием». На стр. 12 Автор признаётся в своем «прискорбном незнакомстве с сирийским языком»; о том, что он кроме того незнаком с арабским и эфиопским, а также слаб во французском и (как это будет в дальнейшем показано) немецком, Автор не счёл нужным предупредить читателя заранее.

[23] См., напр., *Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1954. P. 33.

publicae et fidei christianae sociari desiderantes poscunt, qui statim utrumque impetrant»[24]. Противореча сам себе, Автор на следующей же странице (113) приводит выдержку из Косьмы Индикоплова, в которой среди обращённых в христианство народов упоминаются и гараманты — что отнюдь не свидетельствует о полном отсутствии у греков интереса к информации об обращении в христианство новых народов. О гарамантах у Косьмы Автор вспоминает и на стр. 114, вероятно, чтобы лишний раз подчеркнуть *полное отсутствие* информации у греков об этом событии.

Стр. 130: Автор пишет, что «в мусульманство перешло подавляющее большинство обращённых ранее в православие арабов» и добавляет в сноске 56: «при этом Судан сохранил верность христианству». Неужели Автор и впрямь полагает, что Судан, т. е. Нубия, в VII в. был населён *арабами*? Как известно, арабы там появляются никак не ранее XIV века, и тогда же население страны начинает постепенно переходить в ислам. Странным образом Автор переносит поверхностно усвоенные им современные реалии (ибо Судан и сейчас не является целиком арабской страной) на весьма отдалённые времена.

Стр. 145–146: Автор пишет: «Чрезвычайно часто в работах о крещении Руси цитируется послание патриарха Фотия Антонию, епископу Боспорскому, где впервые упоминается, что народ «рос» склонился под сень веры». Видимо, частота цитирования оказалась всё же недостаточной, поскольку Автору осталось неведомо, что в данном послании народ «рос» *вообще не упоминается.* Кроме того, едва ли солидно цитировать это послание по «Патрологии» Миня при наличии критического издания (небезызвестного Автору, судя по сн. 92 на с. 164).

Ссылка на «Послание Фотия к армянам» обнаруживает незнакомство Автора с единодушным мнением специалистов: сохранившийся армянский текст не может принадлежать перу Фотия[25].

---

[24] Ioannes Biclarensis, Chronica a. DLXVII–DXC // MGH AA. T. XI, v. II. Berolini, 1894. P. 212, sub anno 569.

[25] См. напр.: *Арутюнова-Фиданян В.А.* Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 39; Les Regestes

Далее на стр. 146 Автор пишет: «Хотя с именем Фотия исследователи связывают многие миссионерские инициативы, следует отметить, что сам он в своей обширной переписке никогда ни единым словом не упоминает ни о хазарской, ни об арабской, ни о славянской миссиях». Следует помнить, что хотя переписка Фотия и обширна, она далеко не полностью охватывает его деятельность. Кроме того, следует учитывать, что оба правления Фотия окончились его опалой, что никоим образом не способствовало сохранению его сочинений. Впрочем, Окружное послание восточным патриархам (Ep. 2) знакомит с главными для Фотия «миссионерскими проектами» 860-х годов: болгарским, русским и армянским. Хазарская миссия едва ли была актуальна, а деятельность Константина и Мефодия в Моравии с церковно-политической точки зрения не являлась миссией (как это признает и сам Автор на с. 157); что же касается арабов, то они здесь вообще не причем.

Стр. 147: Автор пишет: «Таматарха фигурирует и в других перечнях, но относится обычно к епархии Зихии, т. е. западному Предкавказью». Между тем, как это показывают Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, в византийской церковно-географической номенклатуре к «епархии Зикхии», помимо Таматарахи, относились также все крымские города: Воспор, Сугдея и даже Херсонес[26]. Хотя сами зихи и локализуются в западном Предкавказье, «ἐπαρχία Ζηκχίας» — гораздо более широкое понятие, объединяющее все византийские владения на северном побережье Черного моря.

Стр. 150: Автор пишет: «Вскоре после византийского посольства Каганат принял иудаизм в качестве государственной религии, что осложнило дипломатические отношения двух государств и привело к ухудшению положения иудеев в Империи. Неудача с попытками крестить Хазарию была вызвана, по всей видимости, опасением кагана попасть в чересчур большую зависимость от Константинополя». Однако стоит напомнить, что в X в. у хазар из 7 верховных судей лишь 2 были предназначены для иудеев, в то вре-

---

des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II–III: Les Regestes de 715 à 1206 / Par V. Grumel et J. Darrouzès. P., 1989. N 473.

[26] Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 206.62, 218.66, 232.82.

мя как 2 — для христиан, 2 для мусульман и 1 для язычников[27]. Говорить в связи с этим о «неудаче» христианской миссии, по меньшей мере, некорректно.

Стр. 151: в связи с миссией Константина Автор высказывает своё удивление тем фактом, что она «зримым образом слилась с дипломатией», при этом снабжая данную фразу восклицательным знаком, как будто речь идет о чём-то уникальном. Автор, вероятно, подзабыл о том, как на стр. 47–49 он описывал миссию Феофила Индийца, которая также преследовала цели миссии и посольства одновременно.

Там же Автор пишет: «Опять, как мы уже видели, центральным эпизодом миссии оказывается чудо — в данном случае срубание священного дуба». Но любому ясно, что смысл *центрального эпизода* состоял как раз в обратном: никакого чуда, которого опасались язычники, при рубке дерева не произошло. Сам же процесс рубки дерева чудом не является – это известно всякому, кто хотя бы раз в жизни колол дрова…

Стр. 153: Автор пишет: «Быть может, следует признать символичным уже самый тот факт, что Василий I короновался (в 866 г.) 26 мая — т.е. в день Пятидесятницы». Василий I не «короновался», а был коронован императором Михаилом III. Если в дате коронации и был заложен символический смысл, то эта идея не могла принадлежать Василию и не может подкрепить тезис о том, что он «по-видимому … первым всерьез ощутил себя равным апостолам».

Стр. 159: Автор как о чём-то хрестоматийном говорит о том, что «Константин и Мефодий … служили не по греческому, а по римскому обряду». Это безапелляционное заявление Автор поразительным образом не подкрепляет ни единым доказательством и ни единой ссылкой на исследовательскую литературу! Между тем уверенности в этом факте нет даже в среде католических учёных.[28]

---

[27] См., напр.: *Голден П. Б.* Государство и государственность у хазар // Феномен восточного деспотизма. М., 1993. С. 223.

[28] См., напр.: *Максимович К.А.* «Законъ соудныи людьмъ»: Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004. С. 33–36. Как славист, С.А. Иванов должен был бы ознакомиться по этому вопросу со следующей статьей, написанной, кстати, на русском языке: *Паренти С.*

Стр. 160: одной из причин крушения миссии Кирилла и Мефодия у славян было оказывается то, что миссионеры слишком настаивали на выполнении славянской знатью требований, предъявляемых православием к чистоте брака. Поскольку никаких других внятных причин неудачи моравской миссии Автор не приводит, то данную причину, по-видимому, надлежит считать единственной. На стр. 189 (внизу) Автор вновь, уже более категорично, повторяет эту мысль. В этом, по-видимому, проявляется отношение Автора к славянам, которые по его мнению безусловно предпочитают возможность блудить принятию правил христианской веры…

Стр. 162: говоря о Болгарии, Автор заявляет, что «роль греков в христианизации этого района Балкан огромна — однако совершенно нет данных о целенаправленной миссионерской активности византийцев среди болгар». Между тем хорошо известно, что с VII в. Византия находилась почти в непрерывном военном конфликте с Болгарией, особенно обострившемся в начале IX в. Учитывая, что сами болгары идентифицировали византийцев как *христиан* (об этом свидетельствует эпиграфика), было бы любопытно узнать, как Автор представляет себе *целенаправленную миссионерскую активность* среди болгар со стороны их самых опасных врагов?

Стр. 165: сложнейшую проблему отношений Византии, Болгарии, Рима и Германии в связи с крещением болгар автор подменяет вульгарным тезисом о якобы «вызывающем» поведении византийцев в Болгарии, что вынудило князя Бориса «отказаться от их услуг и обратился к Римской церкви». Для подобных обвинений нет никаких оснований. Противопоставление послания Фотия Борису, в котором Автор усматривает «высокомерный, никак не миссионерский тон», ответам на вопросы болгар папы Николая, который «чрезвычайно уважителен и конкретен», носит ярко выраженный субъективный характер.

Стр. 166–169: не обращая внимания на то, что первые попытки крещения Болгарии предприняли именно *западные* миссионеры, не упоминая, что именно *Римская церковь*

Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра (Син. глаг. 5/N) // Palaeobulgarica / Старобългаристика 18/4 (1994). С. 3–14.

отпугнула болгар своим ригоризмом и неуступчивостью, Автор заявляет, что обстоятельства борьбы за Болгарию между Римом и Константинополем его «здесь не интересуют». Вынужденный как бы нехотя признать, что организация Церкви в Болгарии при Василии I представляет «первую имеющуюся у нас полную картину активной и планомерной христианизации варварской страны со стороны Византии», он сразу же оговаривается, что болгары «закономерно усматривали угрозу в византийском христианстве» и поспешили при помощи учеников Мефодия создать «местные кадры духовенства, так что зависимость местной церкви от Византии снизилась». В итоге весь «болгарский вопрос» оказывается перевернут с ног на голову. Один из крупнейших и несомненных миссионерских успехов Империи — распространение Православия в сопредельном могущественном государстве — преподносится как едва ли не случайный эпизод... Но главное: оставлена без внимания важнейшая для заявленной в книге тематики проблема: став единоверцами греков, болгары не только не стали безопаснее, но напротив, вскоре выдвинули притязания на Империю и Константинополь! Вот где следовало бы искать подлинные причины сдержанного отношения византийцев к миссионерской деятельности...

Стр. 169: фраза «согласно посланию Фотия (см. с. 145) и его письму восточным патриархам» вновь обличает неосведомленность Автора о том, что в послании к Антонию Боспорскому о «росах» нет ни слова (см. наш комментарий к стр. 145–146).

Нет никакой нужды добавлять в скобках: «народ "рос" (или руссы)»; последний вариант этнонима давно уже признан некорректным, поскольку не встречается в источниках той эпохи.

Стр. 171: заявление Автора (со ссылкой на статью В.Я. Петрухина) о том, что «степень развития древнерусского государства, где бы оно ни находилось, вряд ли была такова, чтобы оно могло участвовать в международных отношениях конца IX в.», находится в вопиющем противоречии с источниками. Назовем лишь важнейшие примеры: 1) посольство «кагана росов» побывало в Константинополе и Ингельгейме еще в 839 г.; 2) поход 860 г. сопровождался переговорами об условиях сдачи Константинополя; 3) посольст-

во «росов» явилось в Константинополь между 860 и 866 гг.; 4) Василий I вел с «росами» трудные дипломатические переговоры; 5) международная торговля русских купцов в IX в. засвидетельствована Ибн Хордадбехом и источником Ибн Русте (т. н. Анонимной запиской). Это ли не *участие в международных отношениях*?

Стр. 171–172: Автор, ничтоже сумняшеся, заявляет: «Руссы для греков — жестокие и опасные язычники, поэтому соображение о том, что ромеи полагали Русь христианизованной [*sic!*] уже с IX в., не может приниматься во внимание, когда мы пытаемся понять такой поразительный феномен, как полное отсутствие в греческих памятниках каких бы то ни было упоминаний об окончательном крещении Руси в 988 г.» И далее о том же, на с. 213: «Это и подобные утверждения не имеют под собой ровным счетом никаких оснований».

Во-первых, в конце IX и первой половине X в. *руссы для греков* — не только враги, но и союзники (ср. преамбулу 2-го договора Олега с Империей[29]; элитный отряд русских моряков на службе у Льва VI в 910 г.[30]; *крещеные росы* на императорской службе у Константина VII[31]). Во-вторых, крещение, как известно, не повторяется. В середине X в. при дворе Константина VII четко знали — и писали — о том, что Русь *уже крещена*, а отпадение от Христа отдельных князей типа Олега и Игоря нисколько не препятствуют этому факту (характерно отношение к этому вопросу греческого автора, приводимое самим же С. А. Ивановым на с. 199: «уверовали все народы, но не всякий человек»).

Во-вторых, и спустя век при Ярославе Мудром ничто не мешало Пселлу назвать явившихся под стены Константинополя русских «варварским племенем, которое все время кипит злобой и ненавистью к Ромейской державе»[32]. Единоверный народ не выбывает «автоматически» из числа «диких варваров» (читай — политических противников): уж это-то греки знали (и знают), как никто другой. В целом, вопрос об отношении византийцев к крещению Владимира

---

[29] ПВЛ под 6420 г.

[30] Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae, II, 44 / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1830. T. II. P. 651.

[31] Ibidem. II 15. P. 579.

[32] Michaeli Pselli Chronicon, VI 90.

— столь занимающее автора «молчание века» — заслуживает куда более внимательного отношения и не допускает безапелляционных заявлений.

Стр. 177: «Конкуренция разных миссионерских институтов создавала на Западе принципиально иную ситуацию, нежели в Византии, где варварам предлагался один-единственный путь, в конце которого зловеще просматривалась угроза политического подчинения». Хотелось бы знать, какие именно *миссионерские институты* существовали на Западе к IX в.? В том случае, если они были, неужто правда, что они *конкурировали* на миссионерском «рынке»? Кроме того, как данное утверждение Автора вяжется с тем, что он сказал на предыдущей странице: «Империя Карла Великого усвоила весьма жесткий подход к христианизации варваров – активная проповедь централизованной церкви должна была подкрепляться военными акциями»? Это и есть *миссионерские институты* – церковь и войска Карла? А в чём состояла между ними конкуренция? Как известно Карл, например, сначала покорил саксов, а потом их христианизировали. Можно ли сказать, что в данном случае для саксов не просматривалась «зловещая угроза политического подчинения»? Забавно слышать от Автора, что у миссионеров Восточнофранкской империи в отличие от византийских (т.е. Кирилла и Мефодия) «как раз никакого политического интереса не было». Естественно, какой уж там политический интерес у наследников Карла Великого! Вот Кирилл с Мефодием — это известные агенты византийского «глобального империализма»[33]!

Стр. 182: при переводе цитаты из письма патриарха Николая (p. 266.21-28) никак не обозначен пропуск части текста, оставленного без перевода: διὰ τὴν ἀποκειμένην ἐκεῖθεν μισθαποδοσίαν τοῖς φιλοθέοις.

Стр. 183: перевод «ты своим вдумчивым поиском нашёл то, что окажется соразмерным для столь трудного дела ...» неверно передаёт смысл оригинала: «ὥστε τῇ σῇ πεφροντισμένῃ διασκέψει τὸν ἱκανὸν πρὸς τὸ τοιοῦτον ἔργον εὑρεθῆναι». Правильно будет: «так чтобы твоим заботливым усмотрением был найден *способный* для такового дела ...».

---

[33] Ср. высказывание Автора на стр. 152 о «глобальных империалистических обязательствах» византийских императоров!

Там же простую фразу «ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς καθαρᾶς τῶν Χριστιανῶν πίστεως ἀναδέξασθαι τὴν διακονίαν ...» следует переводить как «но и принял на себя заботу о чистой вере христианской», а не так, как это мы находим у Автора: «а также принял [на себя] заботу по вопросу о чистоте веры [тамошних] христиан ...».[34] Все-таки это разные вещи – взять на себя заботу «о чистой вере» или «о чистоте веры»: последнее — предмет занятий инквизиторов...

Стр. 187: Автор называет Евфимия и Петра, миссионеров алан, первыми византийскими миссионерами «в полном и строгом смысле этого слова, чьи имена до нас дошли. ... Появление такой фигуры в византийской словесности — важный признак разворота ромейской культуры к чуть более реалистическому взгляду на варваров. Этот разворот чувствуется в тех советах, которые дает своим миссионерам патриарх Николай». Таким образом, Автор уловил в начале X в. появление *чуть более реалистического взгляда* византийцев на варваров. Отметим способность Автора воспринимать самые тонкие колебания умонастроения византийцев. Но интересно, заметил бы Автор эти нюансы в перемене их настроений, если бы письма патриарха Николая не дошли до нас так же, как и огромная масса других документов и свидетельств византийской эпохи, в частности практически все государственные архивы? На протяжении всей своей книги Автор добросовестно делает вид, что те документы, которые дошли до нас — это и есть всё, что написали византийцы когда-либо на интересующую его тему. Того, что важная информация в огромном числе могла содержаться в *утраченных* документах, Автор как будто не допускает, так что когда документ неожиданно оказывается *неутраченным* (как, напр., письма патриарха Николая), он считает возможным говорить о «развороте» в византийском мировосприятии. Хотя никакого разворота, конечно же, нет — есть просто случайно сохранившийся ценный источник, а о нюансах можно вести речь только тогда, когда имеется значительное количество материала для сравнения.

Стр. 189: перевод Автором фразы «ἡ μετάστασις τῆς ἐθνικῆς ζωῆς πρὸς τὴν ἀκρίβειαν[35] τοῦ Εὐαγγελίου τὸ ῥᾴδιον

[34] Мы в целом отказались от того, чтобы проверять перевод Автором пространных выдержек из писем Николая Мистика.

[35] У Автора неправильно — ἀκριβείαν.

οὐ καταδέχεται» как «переход от языческой жизни к точному следованию Евангелия не бывает лёгким» — неверен. Правильно будет: «Перемена языческой жизни к точному следованию Евангелию не приемлет легкомыслия». Верность именно такого перевода подтверждается дальнейшими словами Николая.

Там же перевод «В отношении же подвластных — можно тебе, если придется, прибегать и к более суровым и насильственным мерам (αὐστηρότερον καὶ ἐξουσιαστικώτερον)» искажает мысль подлинника, создавая у не знающего греческий язык читателя представление о том, что византийские миссионеры одобряли применение *насильственных* мер. Греческое слово ἐξουσιαστικώτερον должно переводиться как «достаточно властно» (отметим при этом игру слов с греческим титулом аланского правителя — ἐξουσιαστής или ἐξουσιοκράτωρ)[36]. Слово ἐξουσιαστής, встречается в Библии в качестве одного из эпитетов Бога[37]. Дерзнет ли Автор перевести его в этом контексте как «насильник»? Таким образом, правильный перевод фразы будет таков: «К подвластным, если придётся, возможно тебе обращаться достаточно строго и властно, нелепого же никоим образом не принимать».[38] Опять Автор пытается выставить византийцев поборниками тоталитаризма.

На той же странице Автор хвалит византийцев за смягчение их «прежде непреклонной позиции относительно многоженства», каковая оказалась, согласно Автору, фатальной для миссии Кирилла и Мефодия. Правда, уже на следующей странице (190) Автор сообщает, что несмотря на это плоды византийской миссии оказались весьма «недолговечными». Если же дело миссии рушится вне зависимости от отношения византийских миссионеров к многоженству варваров, так может быть дело вовсе не в нем, и не стоило бы уделять этой причине (если это вообще причина) столько внимания?

---

[36] Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1830. P. 688.

[37] Ис. 9:6 [5].

[38] Πρὸς μὲν γὰρ τοὺς ὑποχειρίους τυχὸν καὶ αὐστηρότερον καὶ ἐξουσιαστικώτερον δυνατόν σοι προσενεχθῆναι καὶ τὸ ἀτόπημα μηδαμῶς καταδέξασθαι.

Стр. 191: имена венгерских князей переданы неточно: «Файз» вместо Файс (Фаличи), «Дюла» вместо Дьюла.[39]

Стр. 192: «суффраганты Охридской архиепископии». Автор должен бы знать, что по-русски правильно писать «суффраган» (от лат. suffraganus).

Стр. 195: «Византийцы всегда воспринимали свою войну против варваров как богоугодное дело». Жаль, что Автор не захотел привести ни одного доказательства такого восприятия византийцами войн с варварами. Встречал ли Автор какое-нибудь высказывание византийцев в духе того, что война есть ἔργον или πρᾶγμα θεοφιλές? Однозначно — нет. Западное понятие bellum sacrum стало расхожим выражением. Называют ли где-нибудь византийские источники войну ἱερὸς πόλεμος?

Стр. 196: Автор пытается выдать взгляды на войну с неверными Никифора Фоки как предвестие крестоносной идеологии. То, что его взгляды отражают мусульманскую концепцию войны с неверными, но с обратным знаком, Автор не замечает.[40]

Стр. 197: Сетуя, что византийская Церковь не прилагала усилий для осуществления миссии среди мусульман, Автор пытается сделать вид, что не знает того, что подобная миссия была в принципе невозможной из-за жесткой позиции мусульманских властей в данном вопросе. Столь же жесткую позицию занимала в свое время и Персидская держава, не дававшая распространяться на своей территории имперскому православию.

Стр. 200: Автор неверно переводит слово σκαιότης как «невежество», хотя правильным переводом будет «злоба».[41]

Там же Автор переводит κατεδυσώπει как «переменил», в то время как правильно будет «устыдил», «привёл в сму-

---

[39] Ср.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. Примечания к главе 40.

[40] Только в исламе в то время погибшие в борьбе с неверными считались мучениками («шахидами»). На стр. 195 (сноска 64) Автор, приводя слова Никифора Фоки, на самом деле цитирует мусульманский источник, который приписывает Никифору намерение дойти войной «аж до Мекки».

[41] Ср. распространенное выражение: σκαιὸς δαίμων, которое, конечно же, нельзя перевести как «невежественный демон».

щение». Значение «переменять» у этого слова вовсе отсутствует.

Стр. 202: непонятно, в чём усматривает Автор «миссионерскую составляющую жития епископа Дометиана», если в житии говорится всего лишь, что «смешав с аскетическим образом жизни государственный разум, [он] стал заступником спасения[42] для тех, кто находился под его рукой, но и для всего народа, будучи часто приглашаем к царю». По нашему мнению данный пассаж никакой миссионерской составляющей не содержит. Более того, далее составитель жития рассказывает, каким образом Дометиан стал, как выражается Автор, «заступником спасения» — он сделал персидского царя Хосрова подданным римлян (ὑποτελῆ Ῥωμαίοις πεποίηκε) и другом римского царя Маврикия. Вообще, фигура Дометиана Мелитинского настолько известна, что о ней не требуется выдвигать никаких экстравагантных гипотез.[43]

Стр. 211: Автор переводит слово ἡ προαίρεσις как «приверженность», в то время как правильно будет «настрой», «склонность», «намерение».

Стр. 213: Автор пишет: «Ни один из греков, писавших в X в. о Руси, не говорит о ней как о крещенной стране — напротив, скажем, Лев Диакон отзывается о русских как о диких язычниках». Лев Диакон отзывается о русских как о язычниках, потому что те русские, которые нападали на Византию в его время, как раз и были язычниками. Странно было бы, если бы он называл их при этом христианами.

Стр. 219: относительно основания Киевской митрополии Автор задаётся следующим вопросом: «В науке велось немало споров о том, почему до 1038 г. мы ничего не слышим о киевской митрополии. Быть может она была основана много спустя после крещения?» При этом следует сноска (139) следующего содержания: «К примеру, Яхъя Антиохийский пишет, что "кесарь Василий послал ему [Владимиру] *позже* (курсив Автора — *М.Г.*) митрополитов и епи-

---

[42] Естественно, что невнятное по-русски выражение «заступник спасения» является плодом неправильного перевода Автором греческого словосочетания «σωτηρίας πρόξενος». Ближе к оригинальному смыслу будет перевод «став ... причиной спасения».

[43] См. *Paret R.* Dometianus de Métilène et la politique religieuse de l'empereur Maurice // Revue des Études Byzantines 15 (1957). P. 42–72.

скопов", причём слово это в арабском языке "означает большую временную протяжённость" (P. Kawerau, Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands (Wiesbaden, 1967), S. 18, Anm. 18)». В настоящий момент нам, к сожалению, не была доступна та работа Каверау, на которую ссылается Автор; однако в вышедшей позднее «Христианско-арабской хрестоматии» немецкий ученый приводит данный пассаж из Яхъи Антиохийского с переводом на немецкий и собственным комментарием: «Und es schickte Bāsīl, der Kaiser, in der Zeit, die später war, Mitropoliten und Bischöfe, und sie tauften den Großfürsten und alle, die seine Gebiete enthielten»[44]. Уже из контекста можно без особого труда понять, что слова *in der Zeit, die später war* относятся ко времени до крещения, в то время как С. А. Иванов пытается истолковать их «намного позже крещения». Любопытно сравнить и собственно комментарий Каверау: «In der Zeit, die später war, d.h. später; das hier stehende arabische *fīmā ba'dū* «in dem, was später war», «in der Zeit, die später war» deutet auf *einen mehr oder weniger langen Zeitabstand* (курсив мой — *М.Г.*) hin und hebt sich scharf von dem ständigen *wa* «und» ab, mit dem sich Jahja sonst begnügt ...». Таким образом, соответствующее арабское выражение означает, по Каверау, не «большую временную протяжённость», а «более или менее долгий временной промежуток». Таким образом, сообщение Яхъи служит аргументом как раз в пользу того, что митрополит в Киеве появился *сразу* с крещением Владимира. Остается вопрос: имеем ли мы дело в данном случае с очередной оплошностью Автора или с намеренным искажением фактов? Этот вопрос можно было бы задать относительно многих и многих пассажей рассматриваемой книги...

На той же странице забавно контрастируют априорность утверждения Автора о том, что «участие болгар в катехизации Руси не вызывает сомнения» и название работы, на которую он при этом ссылается (сноска 141): «О *возможном* (курсив мой — *М.Г.*) участии южных славян в христианизации Руси».

---

[44] *Kawerau P.* Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters. 2. Band: Übersetzung mit philologischem Kommentar. Louvain, 1977. S. 30–31, Anm. 14.

Стр. 232: Автор, вновь осудив византийцев за их непримиримое отношение к многоженству[45], ставит им в вину то, что они при этом требовали следования «благочестию и благопристойному ромейскому житию». Тут же Автор осуждает митрополита Иоанна за то, что тот меряет благочестие «по близости к византийскому образцу», вероятно, вместо того, чтобы апеллировать к общечеловеческим ценностям. Там же в сноске 22 Автор называет требования византийцами неукоснительного соблюдения православных обычаев «замашками греческих миссионеров» и довольно неудачно иллюстрирует это ссылкой на французского хронографа, повествующего о введении на Руси ращения бороды священством, относя таким образом введение этого обычая также к «греческим замашкам».

Стр. 238: На этот раз Автор переводит слово ἡ προαίρεσις как «рвение» — опять неправильно (ср. стр. 211).

Стр. 239: Автор переводит выражение Θεὸν αὐτοῖς προμνηστεύεται как «он сватает их за Бога», хотя правильно будет наоборот: «Бога сватает за них».

Стр. 240: Автор неправильно переводит фразу ὅλως ἀπαλείψας ἐκ τοῦ βιβλίου τῶν ἐθνικῶν ὀνομάτων как «а имя иных вообще изгладил из книги языческих имен». Хотелось бы услышать от Автора, что такое «книга языческих имен»? На самом деле речь идет о вполне конкретном жанре энциклопедической литературы, бытовавшей со времен античности – о так называемых «Этниконах», т. е. собраниях названий народов и ссылок на источники, в которых эти названия встречаются.[46]

Стр. 243: перевод слова ἁπλουστέρων как «простоватейших» выглядит несколько странно. Правильным переводом было бы «простоватых».[47]

Стр. 245: Автор позволяет себе следующее высказывание: «Ведь ромеи не только включали в своей *[sic!]* пантеон славянских святых Ивана Рыльского, Стефана Неманю, Ан-

---

[45] Ср. стр. 160, 189. Автор как будто жалеет о ликвидации на Руси данного обычая.

[46] См., напр., Stephani Byzantini Ethnicorum quae supersunt. Tomus prior. Berolini, 1849.

[47] В русском литературном языке неупотребительна превосходная степень от прилагательных с оттенком *неполноты* качества, таких как «простоватый».

тония Печерского, Феодосия Тырновского, Бориса и Глеба, но и сами написали по-гречески жития многих варваров». Слово «пантеон» звучит неуместно применительно к христианству (его обыкновенно применяют по отношению к сонму христианских святых адепты мусульманства или иудаизма в уничижительном смысле), а выражение «жития многих варваров» иллюстрирует пренебрежение к упомянутым великим славянским святым — но уже не византийцев (ибо те не преминули написать их жития), а самого Автора.

Стр. 249: Автор пишет: «Киннам подразумевает, что крещение варваров выгодно Византии... Но вот о спасении душ, пресмыкающихся во мраке язычества, - у него ни слова!» Не слишком ли много далеко идущих выводов на основании двух строчек из «Истории» Иоанна Киннама, процитированных Автором на предыдущей странице: «... обратив многих из них в веру, [Иоанн Комнин] увеличил тем самым численность ромейского войска». С какой стати Иоанн Киннам, даже не будучи священником, обязан был писать о спасении душ там, где он рассказал об обстоятельствах небольшого военного похода – неясно.

Там же Автор пишет, что «некоторые усилия по христианизации продолжались и в XII в., но основной акцент переносится с обращения варваров на их подчинение». Тем самым Автор допускает, что до XII в. у византийцев основной акцент лежал на обращении варваров. А как тогда это вяжется с фразой Автора о том, что «в Византии, ... варварам предлагался один-единственный путь, в конце которого зловеще просматривалась угроза политического подчинения» (стр. 177)? К концу книги Автору следовало бы уже определиться с тем, чего-таки добивались от варваров в первую голову византийцы — подчинения или обращения.

Стр. 251: забавен перевод Автором выражения ἔθνη ὑψηλοκάρδια как «задирающие нос язычники». Уж не знаешь, чего демонстрирует Автор больше — пренебрежения к варварам или к греческому языку.

На стр. 252 Автор вновь возвращается к вскрытию известной каждому проницательному ученому язвы Византийской Империи — империализму: «Имперский характер религиозной политики и, наоборот, религиозная окрашенность империализма в Византии накануне 1204 г. хорошо

видны на следующем примере: в 1203 г. Робер де Клари встретил при Константинопольском дворе «нубийского царя», который прибыл туда с визитом после паломничества в Иерусалим». Оказывается критерием империализма является проведение «встреч на высшем уровне»! Или же таким признаком является визит именно *нубийского царя*? А скажем, если не нубийский, да и не царь — то это еще и не империализм вовсе? Ведь не обвинил же С.А. Иванов Византию в империализме за то, что при ее дворе находился Робер де Клари...

Далее на стр. 253 Автор предполагает, что этот нубийский царь был на самом деле из Эфиопии, и пишет: «... оказывается, и на краю гибели Константинополь продолжал поддерживать отношения с бесконечно далекими ... христианскими странами Африки. Вряд ли в этом был политический расчет — скорее сохранявшаяся с ранневизантийских времен претензия на символическое господство в православном мире». Если в этом не было политического расчета, то при чем тут империализм? С другой стороны, Автор подзабыл то, о чем он писал на стр. 81: «... византийская власть предпочла в конечном счете практически исключить Эфиопию из своей культурной вселенной».

Стр. 259: слово «Теурат» значит не Библия, как у Автора, а «Тора» — Пятикнижие Моисеево.

Стр. 266: Автор неправильно переводит слово τάχα как «быстро», в то время как правильно будет «пожалуй», «может быть».

Стр. 269: Автор переводит выражение τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον λέγω ποιμένα καὶ τὸν ἀπόστολον μὴ ψευσάμενον как «я говорю о том святом пастыре и не лгавшем апостоле», в то время как правильно будет «я говорю о том святом пастыре, не обманувшем апостола (очевидно, Андрея)». В пользу этого говорит постановка μὴ ψευσάμενον после τὸν ἀπόστολον. Если придерживаться перевода Автора, то по-гречески должно было стоять либо τὸν μὴ ψευσάμενον ἀπόστολον, либо τὸν ἀπόστολον τὸν μὴ ψευσάμενον. Кроме того, глагол ψεύδομαι управляет как раз винительным падежом: ψεύδομαι τινά — «лгать кому-то», «обманывать кого-то».[48]

---

[48] В сноске 79 Автор напрасно критикует Ю.А. Кулаковского, предложившего в свое время тот же перевод, что и мы.

Стр. 269: Автор невразумительно переводит слово ἐπιτήδειος как «нужный ему для помощи», в то время как правильный перевод этого слова «близкий» или «слуга». Таким образом, вся фраза получает следующий смысл: «он разжигает бешенство корыстолюбия в одном из его близких».

Стр. 270: Автор уже второй раз неправильно переводит слово τάχα как «быстренько», в то время как правильно будет «может быть», «пожалуй». Таким образом, фраза μετενδυτοῦντα μόνον τάχα που καὶ ἐπίτηδες должна переводиться как «только переодевшегося, пожалуй, даже нарочно (ἐπίτηδες)», а не так как у Автора: «который единственный быстренько переоделся подобающим образом *[sic!]*».

На стр. 273 Автор дает такой перевод одного пассажа из письма Феодора Аланского: «Моих прихожан отличает склонность к убийству». Между тем единственное соответствие этой фразе в оригинальном тексте, которое мы смогли найти, следуя ссылке Автора, звучит следующим образом: «ὄντως γὰρ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰσὶν εἰς ἀπώλειαν». Как нетрудно понять, правильным переводом этой фразы будет следующий: «Ибо воистину сосуды гнева суть приготовлены на погибель». Зачем Автор решил обидеть осетин, приписав им склонность к убийству, понять трудно.

Стр. 276: Автор пишет: «Особенно вопиющим выглядит отношение византийцев к болгарам, которые являлись православными уже много веков (см. выше, с. 226 сл.). К примеру, рассказ об основании обители Парория в Болгарии в Житии Григория Синаита (XIV в.) выглядит так, как будто дело происходит в совершенно дикой стране». Далее приводится цитата из Жития, из которой следует, что Григорию пришлось иметь дело с людьми некрещёными (с. 277), скорее всего тюркского происхождения. Но тогда причём здесь *давно крещёные болгары* и отношение к ним византийцев? Не в первый раз Автор иллюстрирует свой тезис примером, не имеющим к нему никакого отношения. Вопрос лишь в том, за кого он принимает своих читателей...

Стр. 277: Автор приводит цитату из «Истории» Никифора Григоры: «Малик ... пренебрёг своими клятвами, возненавидел узы и законы благочестия и перебежал к врагам ромеев». Далее там же Автор комментирует сей прискорб-

ный факт: «... Малик перешёл отнюдь не на сторону мусульман, как можно заключить из этой фразы, а к православному королю Сербии — значит благочестием Григора называет вовсе не православие, а лояльность к Империи». Автор, очевидно, невнимательно читал «Историю» Григоры, где написано: «С латинянами выступили в поход, как мы сказали, и три тысячи турок; из них тысяча сто, как было сказано, остались с Меликом ..., удостоенные божественного крещения и причисленные к ромейскому войску ...; позднее они отошли от ромеев, присоединившись к войску каталан»[49]. Итак, крещенные турки перешли на сторону *католиков* каталан, в союзе с которыми находилось ещё почти 2000 турок-мусульман Халиля, и Григора имел полное право говорить об их *измене благочестию*. Отношения же Малика с сербским королём относятся к более позднему времени.

Там же ниже Автор приводит следующий пример из того же Григоры: «Там [в Струмице] мы отпраздновали и божественную Пасху. Тягостно и вопреки нашему древнему обычаю — однако отпраздновали-таки! У всех тамошних [жителей] — вздорный навык ритмически петь священные песнопения, пользуясь в высшей степени варварским языком». Приведем греческий текст начала второй части этого пассажа: «λῆρος γὰρ τοῖς ἐκεῖ παίδευσις ἅπασα καὶ ῥυθμὸς καὶ μοῦσα ἐμμελὴς ἱερᾶς ὑμνῳδίας ...»[50]. Правильный перевод звучал бы следующим образом: «Ибо для тамошних всякое обучение, и ритм, и стройная муза священного песнопения — пустяк ...». Как бы ни обстояло дело со знанием Автором греческого языка, эту цитату он предваряет следующим тезисом: «Сам же Никифор Григора никаких варваров, даже давно христианизированных, не считает православными». Как такой вывод можно сделать на основании вышеприведённой цитаты — уму непостижимо! Где Григора говорит, что они не православные?! Да, взыскательному византийцу не понравились в славянах их «варварский» язык и заунывное пение. Но неужели в этом по мысли Автора и заключается православие? То, что Григора на самом деле вполне благосклонен к другим православным народам,

---

[49] Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae / Ed. L. Schopen et I. Bekker. Bonn, 1829. Vol. I. P. 248.

[50] Ibidem. P. 379.

демонстрирует отрывок из его «Истории», посвящённый христианству на Руси, который Автор цитирует на стр. 278.

Стр. 279: νωθέστεροι τὴν διάνοιαν Автор переводит как «самые ... дикие разумом», в то время как слово νωθής значит ни что иное как «медлительный, ленивый, тупой». Кроме того, форма νωθέστεροι является не превосходной, а сравнительной степенью прилагательного, употреблённой, очевидным образом, как gradus elativus.

Описав историю св. Варвара, Автор говорит: «Для наших целей важно обратить внимание на то, что ни малейшего намёка на миссионерство Акрополит не делает» (стр. 279). Если это так, то почему тогда история св. Варвара вообще попала в книгу о византийском миссионерстве?

Стр. 292: рассказывая о епископе Табриза Григории Хониаде, Автор вновь желает подчеркнуть брезгливое отношение византийцев к «варварам», давая перевод пассажа из письма Григория к Константинопольскому Патриарху, в котором упоминается паства, «поддерживаемая через гигантские расстояния ... через сушу и море... и ужасающим образом окружённая таким количеством варварского отродья». Словами *таким количеством варварского отродья* Автор переводит греческое «τοσούτων σκύμνων βαρβαρικῶν». Очевидно, что слово «отродье» имеет в русском языке ярко выраженную негативную коннотацию. Однако греческое «σκύμνος» такой коннотации никоим образом не содержит, означая всего лишь «детёныш льва» или просто «зверёныш». При переводе допустимо даже оставить просто «скимн» — образ молодого хищного льва весьма часто встречается в Ветхом Завете[51]. Вполне возможно, что Григорий воспользовался аллюзией на Ис. 5:26–30, где употреблён образ языческих народов, сравниваемых со львами и скимнами. Вновь перевод Автора демонстрирует либо нетвёрдое знание им греческого языка, либо недобросовестный подход к трактовке текста. Вновь мы встречаем попытку принизить образ византийских миссионеров посредством искажения смысла источника.

Стр. 296: нетрудно понять, что греч. фраза из письма Пселла «πότε σε ταῖς χερσὶν ἀναδέξομαι καὶ ὑποδέξομαι» обозначает не «приму тебя в свои объятия и привечу» (как у

---

[51] На стр. 266–274 Автор как будто бы показал себя весьма глубоким знатоком Писания.

Автора) — что бессмысленно для ситуации предстоящего крещения, — но «приму тебя руками и восприму», ибо речь идет о восприятии крещаемого от купели крёстным отцом.

Столь безапелляционно звучащие фразы как «... сами византийцы никогда не считали себя связанными какими бы то ни было особыми обязательствами по отношению к крещёным варварам» (с. 298) надо доказывать на фактах, а не бросать походя.

Стр. 299: Автор пишет: «Чтобы монахи могли проповедовать, они должны иметь полную свободу передвижения. А вот этой-то свободы у них в Византии и не было». Тут же Автор пишет, что бродяги-монахи «были осуждены ещё Ефремом Сириным и многократно подвергались проклятиям позднее». У нас не было возможности проверить ссылку, данную Автором, однако же против данного тезиса есть ряд возражений. Прежде всего, не похоже, что Ефрем Сирин — сам немало путешествовавший (Нисибин, Эдесса, Каппадокия, Египет, опять Каппадокия, Самосата, опять Эдесса) — мог так уж строго осуждать странствовавших монахов. Тот факт, что их приходилось осуждать *многократно*, говорит о том, что осуждение это не имело особого действия, и монахи продолжали «бродить», при случае даже миссионерствуя. Так что попытку Автора лишний раз выставить Византию оплотом «тоталитаризма», стеснявшим «граждан» в свободе передвижения, следует признать неудачной.

Стр. 300: Автор, рассуждая о греческих корнях славянского слова «черноризец», возводит его к греческому «μελανείμων». При этом им цитируется «Синтагма» Матфея Властаря по изданию Раллиса и Потлиса (сн. 13) и приводится греческая фраза: «τοὺς λεγομένους ἐρημίτας οἵτινες μελανειμονοῦντες». Однако в указанном месте (т. 6, σ. 385–386) мы находим на самом деле другую фразу: «τοὺς λεγομένους ἐρημίτας, καὶ μέλανα περικειμένους ἱμάτια». Таким образом, ключевой для рассуждений Автора термин либо вообще не содержится в «Синтагме», либо содержится в ней в другом месте.[52] А поскольку, толкуя термин

[52] Немалым откровением для читателя также является указанное Автором в сн. 13 на той же странице место издания «Синтагмы» — Берлин, хотя это издание, подготовленное К. Раллисом и

«μελανείμων» как аналог славянского «черноризец», Автор не ссылается ни на какие исследования, приходится полагать, что все его рассуждения не имеют под собой никакого основания. Также довольно нелепо выглядит трактовка слова «чернец» как стяжённой формы от «черноризец». По этой аналогии, к примеру, «простец» должно быть стяжением от «просториzец». А к чему восходят «хитрец», «беглец», «мудрец» и т. д.?

Стр. 301: ссылаясь на произведение Евсевия Кесарийского, Автор даёт неверную ссылку: должно быть не De Theophania V 26, а Demonstratio evangelica, III 4. 45.

Там же ниже Автор пишет: «Но ведь для проповеди не было даже никакой нужды передвигаться с места на место. По признанию Златоуста: "[Павел] евангельским писанием победил[53] всю вселенную, телом находясь в середине Азии"». Это Павел-то не передвигался? Впрочем, обращение к подлинному тексту разрешает недоумение: Златоуст представляет апостола, о котором идет речь, следующими словами: «Ὁ δὲ ἀγράμματος οὗτος, ὁ ἰδιώτης, ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδὰ, ὁ Ζεβεδαίου παῖς» («этот неграмотный, простой человек, из Вифсаиды, сын Зеведея»)[54]. Известно ли Автору, что Павел был в высшей степени образован, был членом Синедриона, был родом из Тарса и не был сыном Зеведея? Любому человеку, мало-мальски знакомому с Новым Заветом, ясно, что речь идёт об *Иоанне Богослове*, который и в самом деле немного путешествовал по сравнению с Павлом. Но то, что верно для него, вовсе не обязательно верно и для всех остальных. С. А. Иванов в очередной раз обнаруживает своё незнание элементарных сведений о христианстве и вопиющую небрежность в обращении с источниками.

С. 303: Автор приводит рассказ Леонтия Византийского о том, как некий беглый актёр был принуждён отслужить литургию у кочевников-арабов, после чего с неба сошёл огонь и сжёг импровизированный алтарь. Любой христианин истолкует это происшествие как проявление гнева Божия тем, что литургию служил человек, не посвящённый в сан. Однако Автор даёт этому следующее глубокомыслен-

---

М. Потлисом, даже вошло в научный обиход под названием «Афинская синтагма», ибо издано было в Афинах.

[53] В тексте κατέλαβεν — «захватил, охватил».

[54] PG. T. 31. Col. 31.

ное объяснение: «Из этого рассказа следует, что временный алтарь не одобрялся византийской церковью», а стало быть, злонамеренные греки всячески препятствовали существованию подвижных миссий!

С. 304: мы опять имеем дело с искажением Автором смысла цитируемого им источника. Автор пишет: «... богословие "говорения на языках" никак не включало в себя идею, что апостолы научились реально разговаривать с варварами на их наречии. Скорее Отцам церкви казалось, что каждый воспринимает слово Божье на своём собственном языке, "и всякий человек, ходящий по земле, услышит этот голос, ибо не через уши, а через глаза войдёт он в наше сознание"». Но что за *Отцы Церкви* имеются в виду? И почему, если слово Божье проповедуется на родном языке оно должно войти «не через уши, а через глаза»? На самом деле, эта цитата представляет собой отрывок из весьма поэтичной речи Иоанна Златоуста и, вырвав его из контекста, Автор пытается опять выставить византийцев идиотами. А между тем Иоанн говорит: «Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ» («небеса рассказывают о славе Божьей»), имея в виду, что, созерцая образ небес, человек проникается благоговением перед их Творцом. И если написанный текст прочтёт только тот, кто владеет языком, на котором он написан, то «о небесах такого не скажешь: но и скиф, и варвар, и индус, и египтянин ...» — далее идёт часть цитаты, приведённая Автором. При чём же здесь апостолы и *богословие говорения на языках*?[55]

Далее, ссылаясь на Феодорита, Автор говорит, что Писание было переведено на языки греческий, римский, египетский, персидский, индийский, армянский, скифский и савроматский, и далее замечает: «Однако даже и в этом случае скорее всего имеется в виду не лингвистический, а мистический "перевод"». Делать ли нам из этого вывод, что Автор не знает о том, что ко времени Феодорита (V в.) имелись вполне реальные переводы Писания на греческий, латинский, египетский (коптский), «индийский» (эфиопский), армянский, «скифский» (готский) и другие языки? Можно ли поинтересоваться, что такое есть *мистический перевод*?

---

[55] Отметим также вопиющую нелепость самого этого выражения: «богословие говорения на языках». Следует помнить, что богословие есть «слово о Боге»...

Не следует ли считать таковыми многие из собственных переводов Автора, встречающихся в книге, поскольку получаемый смысл зачастую является *мистическим* для любого, кто знает язык оригинального текста? За примерами далеко ходить не приходится. На той же странице Автор переводит слово οὐδαμοῦ как «вовсе не», путая его с οὐδαμῶς, в то время как правильно будет «нигде».

Рассмотренные особенности исследовательской манеры Автора заставляют критически отнестись к тем выводам, которые он формулирует в своей работе.

На всём протяжении повествования Автор с нескрываемым интересом относится к любым неудачам христианской миссии, исходящей с территории Византийской Империи — можно даже сказать, смакует их. Характерна краткая аннотация к книге, где Автор заявляет, что «Империя проиграла своим конфессиональным конкурентам мирное соперничество за Хорватию, Чехию, Боснию, Литву, Хазарию, Венгрию, Северный Кавказ ...». Такая, мягко говоря, предвзятая постановка вопроса, по крайней мере, выглядит странно в исследовании, претендующем на научный характер. Ведь факты, казалось бы, заставляют рассматривать эту действительно заслуживающую внимания проблему по крайней мере в нескольких плоскостях. Ведь христианство изначально распространилось в этих странах именно из Византии, и причины *проигрыша конкурентам* следует искать в политических судьбах Империи, утратившей с определённого момента влияние на упомянутые территории. Что же касается византийского *миссионерства*, то есть распространения христианства среди окрестных народов, то в этом отношении приведенные примеры столь ясно свидетельствуют об успехах, что попытка представить их в качестве неудач составляет задачу поистине головоломной сложности. Нельзя сказать, что Автор справился с ее решением виртуозно. Пойдя по пути «оформления» заранее заданной концепции историческим материалом, он не только не сумел скрыть ее несостоятельность, но даже — вопреки желанию — своими небрежностями и ошибками лишь усугубил общее ощущение неадекватности и нарочитой необъективности предложенного ракурса.

В качестве краеугольного камня для своей концепции фатальных неудач византийского миссионерства Автор избрал следующий тезис: греческие проповедники, действуя как бескомпромиссные ригористы, требовали от обращаемых в христианство «варваров» слишком многого — и в итоге не добивались ничего. Схема до крайности проста: снобы-византийцы, с презрением относясь к «варварским» народам, неохотно приобщают их к христианству, а если уж и берутся за это, то требуют принять не только религию, но и все атрибуты своей культуры. Большинство народов выполнить эти требования оказываются не в состоянии и волей-неволей отпадают от православного христианства, примыкая к более неприхотливым культурно-религиозным традициям. В качестве примеров «неадаптированного» подхода византийцев приводятся такие правовые и дидактические памятники, как «Законы химьяритов» и «Закон судный людем»[56], послание Фотия к князю Борису. В то же время Автор хвалит за гибкость патриарха Николая Мистика (стр. 189) в вопросах о многожёнстве алан, резюмируя: «Видимо греки многому научились у своих "латинских" соперников в Болгарии и Моравии». Впрочем, на следующей же странице мы узнаём от Автора, что плоды аланской миссии были недолговечны и уже через несколько лет укрепление византийской Церкви в Алании было «прервано при каких-то неведомых нам обстоятельствах» (стр. 190). Забавно наблюдать за подоплёкой фактов, которые излагает Автор: там, где византийцы проявили твёрдость, они в итоге добились успехов (Южная Аравия, Болгария и др.), там, же где проявили гибкость — потерпели поражение. Однако же именно за гибкость, которой они *научились у своих соперников-латинян*, хвалит византийцев Автор!

Подобная аргументация, предоставляющая бесконечное пространство для манипуляций — ибо кто проведет черту между чрезмерным и необходимым? — кажется удобной для убедительного на первый взгляд объяснения исподволь внушаемых Автором читателю непрерывных «провалов» Византии на миссионерской ниве. Чего стоит следующий пассаж, при помощи которого автор разделы-

[56] Ср. *Максимович К.А.* «Законъ соудьныи людьмъ»... С. 29-33, 40-41, где как раз приводятся многочисленные примеры адаптации законов к местным условиям.

вается с самым сложным участком — объективно впечатляющей по своей эффективности (и, надо признать, исключительной) миссионерской работе Империи при Фотии и Василии I: «В целом, подводя итог миссионерским усилиям Византии в IX в., можно констатировать, что ее успехи скромнее, чем можно было рассчитывать. Хазарский каганат принял вместо христианства иудаизм, крещение Руси оказалось эфемерным, Моравия как была, так и осталась под юрисдикцией Рима, да и соседняя Болгария чуть не вышла из повиновения Константинопольской церкви. Причиной неудач стала крайне негибкая политика греков в новокрещенных землях: они насаждали там византийские обычаи, не считаясь с реальностью».

Чему же противопоставляет Автор неудачную византийскую практику? Акциям ирландских миссионеров-одиночек, озабоченных не столько укоренением веры Христовой среди варваров, сколько достижением развившегося у них своеобразного аскетического идеала — мученичества на чужбине? Или же «вооруженному» миссионерству Карла Великого, которого Автор упрекает в следовании византийским образцам? Да и как конкретно проявилось в истории существенное преимущество западной модели миссии? Оказывается, лишь в «конечном историческом выигрыше» в Центральной Европе…

Верный своей излюбленной идее, Автор заявляет: «Греки слишком активно навязывали своей пастве представление о некоем высшем стандарте христианства, каковым могла быть только Византия. Невозможность организовать Византию за пределами ее самой и привела к поражению восточного христианства в Центральной Европе» (с. 177). Но сам Автор признает, что в Великой Моравии реального «миссионерского проекта» Византия не развивала (с. 159). Стоит напомнить, что по известной теории церковной пентархии Паннония и Иллирик принадлежали к области юрисдикции старшего Патриархата — Римской Церкви. Константинополь, отхватив при иконоборцах от папских владений Южную Италию и Балканы, всегда осознавал каноническую слабость своей позиции. До X в. эти области даже не включались в иерархию подчиненных Константинопольскому престолу церковных кафедр, а перечислялись особо, как временно переданные под его опеку «по причине

того, что папа старого Рима захвачен варварами»[57]. Об актуальности древних границ римских диоцезов свидетельствует острая борьба в Болгарии: эта страна оказалась по обе стороны от линии, некогда разделявшую подчиненную Константинополю Фракию и Иллирик. Но в случае с Моравией никаких канонических прав у Константинополя на эти территории быть не могло, и церковно-политическая борьба там даже и не начиналась. То же можно сказать и о Венгрии в X в. Так где же Восточная Церковь проиграла Западной? Примеры их реального «миссионерского соперничества» — Болгария, Сербия, Русь, Молдова и Валахия — свидетельствуют о прямо противоположных результатах.

По прочтении данной книги С.А. Иванова у неискушённого читателя создаётся стойкое ощущение, что в Византии дело миссии было поставлено не на высоте. Но с чем сравнивает Автор византийский способ миссии? Вывод, к которому приводит читателя вся тональность книги, мог бы быть уместен только в том случае, если бы Автор с самого начала оговорился, какой способ постановки миссионерского дела является «правильным». Также желательно указать по пунктам основные признаки правильной миссии и сказать, где и кем этот способ был реализован. Лишь на основании разбросанных тут и там намёков мы можем уловить, что Автор держит за идеал Римскую Церковь, однако по какой-то причине не хочет сказать этого открыто. Знаком ли Автор в деталях с практикой миссионерства Римской Церкви в аналогичный период? Ответ ясен — конечно же, незнаком. Тогда к чему эти странные, разбросанные тут и там туманные намёки на превосходство Римской Церкви и пап лично? Не является ли это проекцией основного постулата определённой незамысловатой идеологической установки, утверждающей, что Запад во все времена был и есть «лучший из миров»?

Необходимо выразить восхищение неутомимостью Автора в его стремлении во что бы то ни стало убедить читателя в полной несостоятельности византийского Православия в области миссионерства. Ради этого он не гнушается прямыми подтасовками, искажением фактов и даже ставит на карту самое ценное, что есть у историка — свою профессио-

[57] См. Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 249.

нальную репутацию. Не проще ли было бы ограничиться статьёй в каком-нибудь глянцевом журнале, у читателей которого вопрос об ангажированности Автора даже бы не встал...

В заключении позволим себе сказать несколько слов об авторском стиле.

Мы обязаны Автору появлением ряда весьма ярких и образных выражений, связанных с практикой миссионерства, как то: «миссионерские интересы» (Иоанна Златоуста, с. 67), «практическое миссионерство» (с. 69; а также «практическое миссионирование» – с. 173; в чём его отличие от *теоретического*, Автор в обоих случаях не объясняет), «заправский миссионер» (с. 38), «практикующий миссионер» (с. 142), «миссионерский рейд» (с. 150; хорошо ещё, что не «миссионерский набег»!), «театр миссии» (с. 193 — очевидно, по аналогии с «театром военных действий»)[58], «традиционные святые» (с. 201 — чем они отличаются от нетрадиционных, неясно), «любовь к чадову служению» (с. 188).

Замечательна также следующая фраза: «для императоров ранней Византии миссионерское долженствование находилось в русле их глобальных империалистических обязательств» (с. 152)[59]. На основании того, что Автор рассказал о ранних византийских императорах, их *миссионерское долженствование* — чем бы это ни являлось на самом деле — как-то не вырисовывается. С другой стороны, неужели, говоря о *глобальных империалистических обязательствах*, Автор и вправду верит, что в «сферу жизненно важных интересов» Византии входил весь земной шар? Да и перед кем византийские императоры брали на себя *обязательства*? Перед электоратом?

На стр. 152 Автор задается вопросом: «А вот всегда ли император воспринимался как апостол, тем самым как миссионер par excellence? Подобная уверенность господствует среди исследователей». Помимо того, что *господство среди исследователей* выражено неубедительной ссылкой на единственную работу о. Иоанна Мейендорфа, любой сту-

[58] Стоит заметить, что выражение «театр миссии» в своем тексте Автор даже не берет в кавычки.

[59] Вообще-то подобные фразы обыкновенно возникают только как плохой перевод с иностранного языка.

дент знает, что император никогда не *воспринимался как апостол*: единственное, на что он мог рассчитывать, так это на прозвание ἰσαπόστολος, о чём Автор тут же и говорит. С другой стороны, на стр. 69–71 Автор уже наглядно продемонстрировал, что даже апостолы «не тянут» на высокое звание миссионера[60]! Это вызвано, оказывается, их недостаточной лингвистической подготовкой.

На той же странице также встречается фраза, о смысле которой можно только гадать: «В мозаиках храма Св. Апостолов, расширенного и украшенного Василием I, апостолы окончательно были осмыслены в духе земной, а не провиденциальной миссии».

Непросто понять и следующую фразу: «... даже и в X в. идея миссионерства не приобрела в Империи всеобъемлющего характера» (стр. 207). Чтобы достичь *всеобъемлющего характера* идея миссионерства должна была бы стать, вероятно, покрепче марксизма.

Стр. 208: «далее Константин Багрянородный советует кивать на завещание Константина Великого»...

Примечательна фраза «миссионерство бывает верхушечным и низовым» (стр. 295). На стр. 299 мы встречаем фразу: «Наиболее эффективной была всё же не государственная, а низовая миссия». Таким образом «верхушечная» значит «государственная»? Здесь мы вновь встречаем свойственную данной книге слабую когерентность мышления Автора.

У нас также нет уверенности в том, что русский язык допускает выражение «возрадовался на что-то» (с. 296).

Замеченные описки и опечатки:

с. 7: стоит ποιήσαι вместо ποιῆσαι, Ῥωμαίων вместо Ῥωμαίων

с. 10: ἱεροκήρυξ вместо ἱεροκῆρυξ, ἱεραποστολή вместо ἱεραποστολή, Αθήναις вместо Ἀθῆναι или Ἐν Ἀθήναις

с. 24: ἀγαθήν вместо ἀγαθὴν

---

[60] С. 69: «Вряд ли можно счесть апостолов, какими они предстают в святоотеческих писаниях, образцом практического миссионерства» (отметим между делом корявость фразы: *апостолов*, конечно же, не следует считать *образцом миссионерства* — в лучшем случае образцом *миссионеров*). С. 71: «... из всех Отцов церкви лишь Феодорит Киррский изображает апостолов как настоящих миссионеров».

с. 32: Са-ард вместо Саард; des frühen Kirchengeschichte вместо der frühen Kirchengeschichte; Persien вместо Persiens

с. 37: περιϊδεῖν вместо περιδεῖν

с. 40: Са-ард вместо Саард

с. 79: τής вместо της

с. 108: Ανάλεκτα вместо Ἀνάλεκτα

с. 144: агиографическим (без *р*)

с. 149: «V. Vavřinek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metodeja* [Rozpravy Československe Akademie ved]» вместо «V. Vavřínek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje* [Rozpravý Československé Akademie věd]

с. 152: J. Von Ginkel вместо J. van Ginkel

с. 153: Αθῆναι вместо Ἀθῆναι

с. 153: Ἑκλογή вместо Ἐκλογή

с. 158: Poulik вместо Poulík

с. 166: Resposa вместо Responsa

с. 171: международных (без у)

с. 174 (сноска 136): zu einen künftigen Geschichte вместо zu einer künftigen Geschichte.

с. 175: Gougand вместо Gougaud

с. 189: ἀκριβείαν вместо ἀκρίβειαν

с. 190: «Mas'udi, *Les prairies d'Or* / Ed. C. Barbier de Meyrod» вместо «Maçoudi, *Les prairies d'Or* / Ed. C. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille»

с. 193: Gyorffy вместо Györffy, Role вместо Rôle

с. 195: E. V. Ivánka вместо E. von Ivánka (дважды)

с. 202 (сноска 84): ἐκέρυξε вместо ἐκήρυξε

с. 204: λευκάνει вместо λευκαίνει

с. 206: μεθαμαθόντων вместо μεταμαθόντων

с. 209: ἑλκύσει вместо ἑλκύση

с. 219: «тмутороканская» вместо «тмутараканская»

с. 221: «мтирополит» вместо «митрополит»

с. 226: πρώτος вместо πρῶτος, Ρωμαίων вместо Ῥωμαίων; Ιστορικοί вместо Ἱστορικοί; Επιστολαί вместо Ἐπιστολαί; Σαθά вместо Σάθα; ἔργου вместо ἐργου

с. 229: κλήσις вместо κλῆσις

с. 233: δικαίο вместо δίκαιο

с. 249: Ευθυμίου вместо Εὐθυμίου; Τα вместо Τὰ; Αθῆναι вместо Ἀθῆναι

с. 250: «высосывались» вместо «высовывались»

с. 251: εὐσήβειαν вместо εὐσέβειαν; Ευστάθιος вместо Εὐστάθιος; Μανουήλ вместо Μανουὴλ

с. 257: Ιησοῦς вместо Ἰησοῦς

с. 261: Доксопатор вместо Доксопатр

с. 264: μαθών вместо μαθὼν

с. 266: Θεοδόρου вместо Θεοδώρου

с. 267: τρυφερον вместо τρυφερὸν

с. 268: ἀλλ вместо ἀλλ΄

с. 269: τὴν τινι вместо τήν τινι

с. 278: Pontifico вместо Pontificio; Αμάντου вместо Ἀμάντου; Αθῆναι вместо Ἀθῆναι

с. 279: Ἀνάλεκτα вместо Ἀνάλεκτα; Εκδ. вместо Ἐκδ.; Πετρόπολις вместо Πετρούπολις

с. 280: Αθήναις вместо Ἀθήναις

с. 295: Z вместо Z΄; Αθήναι вместо Αθήνα

с. 298: (сн. 5) christlichen вместо christliches

с. 299: «Варсонуфий» вместо «Варсануфий»; (сн. 9) in den Briefe вместо in den Briefen; Glaubenwechsel вместо Glaubenswechsel

с. 300: Während вместо während; (сн. 13) Berlin вместо стоящего в книге «Ἐν Ἀθήναις»

с. 301: De Theophanie вместо De Theophania; Commentarii вместо Commentaria

с. 302: in sanctam Pascha вместо in sanctum Pascha

с. 304: Friey вместо Fiey

с. 336: SC вместо CC; Turhout вместо Turnhout

с. 338: Ἐυβοϊκή ἁγιολογία вместо Εὐβοϊκὴ ἁγιολογία; Αθήναις вместо Ἀθήναις

с. 340: des frühen Kirchengeschichte вместо der frühen Kirchengeschichte

с. 341: Ιστορικοί вместо Ἱστορικοί; Επιστολαί вместо Ἐπιστολαί; Σαθά вместо Σάθα

с. 342: Ιστορικοί вместо Ἱστορικοί

У нас сохраняется уверенность, что несмотря на наблюдения, сделанные нами и А. В. Виноградовым, при ознакомлении с книгой С. А. Иванова на долю внимательного читателя выпадет ещё немало открытий, могущих предоставить материал для новых рецензий на эту поистине неисчерпаемую с этой точки зрения книгу. В одном месте (с. 171, сн. 123) Автор с негодованием упрекает одного известного ис-

следователя в том, что его концепция «ни на чём не основывается, кроме априорных (и неверных) представлений о византийцах». Тем самым как бы подразумевается, что сам Автор имеет о византийцах *верные представления* и его концепция зиждется на *твердых основаниях*. Остается лишь надеяться, что Автор, в конце концов, поделится с читателями своими основательными представлениями о Византии и византийцах в какой-либо иной работе, менее загромождённой ошибками и разного рода несуразностями.

Так же хотелось бы выразить надежду, что заявление немецких коллег, взятое в качестве эпиграфа к этой рецензии, о целесообразности перевода данной книги С.А. Иванова на немецкий язык для ознакомления с нею европейского читателя, не найдёт своего осуществления, ибо такое событие может невольно создать на международном уровне неверное представление об уровне отечественной науки.

М.В. Грацианский.

Zusammenfassung.

Diese zwei Rezensionen sind dem Buch von S.A. Iwanov (Byzantinische Missionierung. Kann man aus einem „Barbaren" einen Christen machen? Moskau, 2003) gewidmet.

Das Buch setzt sich zum Ziel die Erforschung der gesamten byzantinischen Missionierungsgeschichte seit der apostolischen Zeit bis zum 14. Jhr., und somit umfaßt es praktisch alle Perioden des Bestehens des Byzantinischen Reiches. Die Behandlung eines so umfassenden Themas setzt Erarbeitung einer grossen Menge von Quellen und einer noch viel größeren Masse der Sekundärliteratur voraus.

Man muß leider feststellen, daß sich der Autor der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hatte, nicht als gewachsen erwies. Die Darstellung der Fakten in der Arbeit weist eine Reihe von Unzulänglichkeiten auf, die ein so renommierter Forscher hätte nicht zulassen dürfen. Die Darstellung zerfällt in eine Reihe von Einzelsujets, die vom Autor in chronologischer Reihe behandelt werden. Dabei ist die Anzahl der faktologischen Fehler dermassen groß, daß man den Ergebnissen, zu denen der Autor kommt, kaum vertrauen kann bzw. darf. Eine ausführliche Liste dieser Fehler und anderer Unzulänglichkeiten wird in beiden Rezenzionen angeboten.

Ein anderer Nachteil des Buches besteht in mangelnden Sprachkenntnissen des Autors; einerseits strotzt das Buch von S. Iwanov von falschen Übersetzungen aus dem Griechischen und anderen Fremdsprachen, andererseits weisen seine linguistischen Argumente eine himmelschreiende Inkompetenz des Autors auf diesem Gebiet auf.

Die Konzeption des Buches, nämlich, daß Byzanz in der missionarischen Sicht ein gescheiterter Staat war und die byzantinische Kultur die Missionstätigkeit nicht begünstigte, versucht der Autor anhand der Beispiele zu verdeutlichen, die nicht nur diese These nicht bestätigen, sondern gerade das Gegenteil beweisen. In verschiedenen Teilen des Buches treffen sich die Behauptungen des Autors, die im Grunde einander ausschließen.

Der Stil des Autors weist erstaunlicherweise sehr viele Verstösse gegen die Stilistik der russischen Sprache auf; es treffen sich sonderbare Ausdrucksweisen, deren Sinn man manchmal kaum begreifen kann. Darüber hinaus treffen sich in dem Buch äußerst zahlreiche Druckfehler (gegen einhundert nach unserer Zählung), die sich meistens auf griechische und andere Fremdwörter beschränken.

Die Beiträger dieser Festschrift können im Lichte alles Gesagten nur wünschen, möge der Vorsatz der deutschen Kollegen, dieses Buch auf Deutsch zu veröffentlichen, der als Epigraph zur zweiten Rezension angegeben ist, nicht erfüllt werden, weil dieses Ereignis bei den ausländischen Kollegen eine falsche Vorstellung über das Niveau der byzantinischen Forschungen in Rußland schaffen kann.

Научное издание

ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ

Юбилейный сборник в честь
60-летия профессора
Игоря Сергеевича Чичурова

Художник И.А.Бурый
Верстка В.П. Лега

Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.
113184, Москва, ул.Новокузнецкая, 23б.
e-mail pstgu_books@mail.ru